

Université de Montréal

Boèce de Dacie : pour une perspective nouvelle concernant la double vérité dans son *De  
aeternitate mundi*

Par

Karl-Alexandre Pelland

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en philosophie, option  
recherche.

Décembre 2019

© Karl-Alexandre Pelland, 2019

*Ce mémoire intitulé*

**Boèce de Dacie : pour une perspective nouvelle concernant la double vérité dans son**  
***De aeternitate mundi***

*Présenté par*  
**Karl-Alexandre Pelland**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Jean Grondin**  
Président-rapporteur

**David Piché**  
Directeur de recherche

**Elsa Bouchard**  
Membre du jury

## Table des matières

<b>Résumé et mots-clés</b> .....	<b>4</b>
<b>Abstract and keywords</b> .....	<b>5</b>
<b>Liste des abréviations</b> .....	<b>6</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>7</b>
I. L'état de la question sur la vie et l'activité littéraire de Boèce de Dacie .....	7
II. Objectifs de la recherche et considérations méthodologiques .....	11
<b>Prologue</b> .....	<b>16</b>
Aristote à l'Université de Paris et la condamnation du 7 mars 1277.....	16
<b>1. La conciliation épistémologique entre foi et science : une pluralité de modèles</b> .....	<b>31</b>
1.1. Le rôle ainsi que la place d'une philosophie naturelle.....	31
1.2. Bonaventure .....	33
1.3. Roger Bacon .....	39
1.4. Les dernières interventions de Bonaventure .....	44
1.5. Siger de Brabant.....	49
<b>2. Le modèle épistémologique de Boèce de Dacie</b> .....	<b>58</b>
2.1. Structure et matière du traité.....	58
2.2. Les diverses interprétations des concepts fondamentaux dans la littérature scientifique.....	66
2.3. La cause de la vérité et de la science .....	74
<b>3. La dialectique entre le relatif et l'absolu chez Boèce</b> .....	<b>84</b>
3.1. Un problème lié intrinsèquement au <i>De aeternitate mundi</i> et à la littérature scientifique.....	84
3.2. Un énoncé pris au sens absolu et un énoncé pris au sens relatif.....	90
3.3. Les vérités <i>relatives</i> et les vérités <i>absolues</i> : l'interprétation de Bianchi.....	98
3.4. Les modalités du possible et de l'impossible ainsi que certaines remarques conclusives.....	108
<b>Conclusion</b> .....	<b>113</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>116</b>

## Résumé

Deux questions largement discutées par les médiévistes concernant Boèce de Dacie consistent à savoir quels sont les enjeux de la censure dont ce philosophe fut l'une des principales cibles lors de la condamnation promulguée à Paris en 1277 par l'évêque Étienne Tempier et s'il a effectivement défendu, dans son *De aeternitate mundi*, une doctrine qualifiée par ces mêmes historiens de « double vérité ». Si cette expression n'a pas été forgée par Étienne Tempier lui-même, on retrouve néanmoins, dans le prologue de la condamnation de 1277, une formulation qui traduit l'esprit de cette expression en affirmant que certains enseignants disaient qu'une même chose est vraie selon la philosophie, mais fausse selon la foi catholique, de sorte que nous sommes en présence de deux vérités contraires. Malgré le consensus établi chez les historiens du XXe siècle voulant que Boèce de Dacie n'ait jamais défendu une telle doctrine, nous pensons que cette question reste d'actualité dans la mesure où le texte lui-même ne semble pas totalement clair en affirmant que si la foi dit vrai absolument, le philosophe dit également vrai, mais de manière relative à ses principes. Or, une telle conception ne va pas sans problème au regard de l'interprétation des principes régissant l'épistémologie de Boèce. Notre recherche a donc pour unique question d'éclaircir et d'élucider cette mise en accusation de « double vérité » au vu de ses différents textes ainsi que les différentes interprétations que son modèle a reçu.

**Mots-clés :** Boèce de Dacie, philosophie médiévale, histoire de la philosophie, université médiévale, épistémologie, théorie de la connaissance, science, foi, double vérité, *simpliciter/secundum quid*

## Abstract

There are two questions widely discussed by the medievalists about Boethius of Dacia. The first consist in knowing what are the stakes of the censorship of which this philosopher was one of the main targets during the condemnation promulgated in Paris in 1277 by the bishop Etienne Tempier. The second ask if Boethius actually uphold, in his *De aeternitate mundi*, a doctrine qualified by these same historians as “double truth”. If this expression was not coined by Etienne Tempier himself, we nevertheless find, in the prologue to the condemnation of 1277, a formulation which translates the spirit of this expression by affirming that certain teachers said that the same thing is true according to philosophy, but false according to the Catholic faith, so that we are in the presence of two contradictory truths. Despite the consensus, established among historians of the twentieth-century, that Boethius of Dacia never defended such a doctrine, we believe that this question remains topical insofar as the text itself does not seem completely clear when it states that if faith absolutely says the truth, the philosopher also says the truth, but in a manner relative to his principles. However, such a conception is not without problems in regard to the interpretation of the principles governing the epistemology of Boethius. The sole question of our research is therefore to clarify and elucidate this indictment of “double truth” in view of its different texts as well as the different interpretations that his model received.

**Keywords :** Boetius of Dacia, medieval philosophy, history of philosophy, medieval university, epistemology, theory of knowledge, science, faith, double truth, *simpliciter/secundum quid*

## Liste des abréviations

<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge</i>	= AHDLMMA
<i>Chartularium Universitatis Parisiensis</i>	= CUP
<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>	= RSPT
<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>	= RTAM

## Introduction

### I. L'état de la question sur la vie et l'activité littéraire de Boèce de Dacie

Le médiéviste Pierre Mandonnet écrivait en 1899 que Boèce de Dacie demeurait « jusqu'à ce jour parmi les maîtres les plus obscurs de son siècle »<sup>1</sup>. Plus d'un siècle après, nous sommes forcés d'admettre que l'état de nos connaissances sur la vie et la carrière de Boèce de Dacie reste encore bien maigre. Nous savons de manière certaine qu'il est originaire du Danemark<sup>2</sup>, et qu'il a été professeur séculier à la faculté des arts de Paris entre 1265 et 1277<sup>3</sup>, sans pour autant avoir la moindre information sur l'année de sa naissance, l'année de son entrée à l'université et la date de sa mort. Nous savons également que lui et son collègue Siger de Brabant ont été les principaux maîtres ès arts visés par la condamnation de Paris promulguée par l'évêque Étienne Tempier le 7 mars 1277. Si la condamnation elle-même ne mentionne explicitement aucun nom, nous trouvons néanmoins à l'intérieur de ses plus anciens manuscrits plusieurs traces confirmant cette hypothèse.<sup>4</sup> Après son départ de Paris, les médiévistes Pierre Mandonnet et Ferdinand Van Steenberghen<sup>5</sup> – sur la base des textes qui ont été trouvés, édités et attribués<sup>6</sup> à Boèce de Dacie – placent notre maître chez les frères prêcheurs. Ils font ce rapprochement, car ils identifient à l'aide du catalogue de Stams – écrit aux alentours de 1310 – les traités de notre Boèce de Dacie avec le signalement des titres d'ouvrages attribués à un dominicain du nom de *Boetius natione Dacus*.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, étude critique et documents inédits* (réimpression de l'édition de Fribourg de 1899), Genève, Slatkine Reprints, 1976, p. 244.

<sup>2</sup> S. SKOVGAARD JENSEN, *On the national origin of the philosopher Boetius of Dacia*, dans *Classica et mediaevalia*, 1963, (24), p. 232-241. Dans cet article, l'auteur y propose une série d'arguments en faveur de l'origine danoise de Boèce.

<sup>3</sup> Nous perdons les traces de Boèce de Dacie à Paris aux alentours de 1277. Cela fait dire à P. Mandonnet (1933) et à Fernand Van Steenberghen (1991) qu'il se serait fait priver de son enseignement après la condamnation de Paris décrétée par l'évêque Étienne Tempier en 1277. Plus récemment, Cyrille Michon (2004) évoque l'hypothèse qu'il y aurait peut-être enseigné jusqu'en 1280.

<sup>4</sup> Nous y trouvons des énoncés tels que « *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus boetus appellatus* », « *contra Segerum et Boetium hereticos* » et le nom d'un traité de Raymont Lulle y est présent sous la rubrique « *Liber contra errores Boetii et Sigerri* » (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, éd. H. DENIFLE et É. CHÂTELAINE, Paris, Delalain, 1889 (désormais = CUP), p. 556-558).

<sup>5</sup> F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>e</sup> édition), Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1991, p. 361.

<sup>6</sup> Principalement, son *De aeternitate mundi* et son *De summo bono seu de vita philosophica*.

<sup>7</sup> Le document en question attribue 13 traités à ce Boèce : « *Boetius natione Dacus, scripsit*. [1] *Libros de modis significandi*. [2] *Item questiones super topica Aristotelis*. [3] *Item super librum physycorum*

Si nous en savons trop peu sur sa vie, ses études, sa carrière et sa mort, il en va fort heureusement tout autrement concernant les œuvres philosophiques qu'il a laissées derrière lui ainsi que leurs enseignements. Si nous additionnons les ouvrages qui ont été mis à jour par le catalogue de Stams ainsi que les traités n'y figurant pas, mais retrouvés et attribués à Boèce, nous recensons jusqu'à présent plus d'une quinzaine de titres d'écrits lui appartenant. Certes, nous sommes loin de posséder l'intégralité de ses œuvres, mais la qualité des traités retrouvés ne manque pas de marquer l'érudition et le caractère hautement philosophique de ses écrits. Nous possédons des manuscrits dont l'authenticité a été confirmée ; en logique comme son *Tractatus de modis significandi*, ses *Questiones supra libros Topicorum*, ses *Questiones Super librum Priorum*, ses *Questiones super librum Posteriorum*, son *Sophisma* ; en philosophie naturelle, nous possédons un fragment de ses *Quaestiones super Quartum meteororum*, l'entièreté de ses *Quaestiones libros Physicorum* et de ses *Questiones super librum de generatione* ainsi que l'intégralité de son *De somniis* ; cependant, c'est son *De summo bono seu de vita philosophica* et son *De aeternitate mundi* qui ont suscité le plus vif intérêt chez les médiévistes.<sup>8</sup> En 1933, Mandonnet voyait dans le

---

questiones. [4] *Item questiones super de celo et mundo*. [5] *Item questiones super librum de anima*. [6] *Item questiones super de generatione et corruptione*. [7] *Item questiones super de sensu et sensato*. [8] *Item questiones super de somno et vigilia*. [9] *Item questiones super de longitudine et brevitate vite*. [10] *Item questiones super de memoria et reminiscentia*. [11] *Item questiones super de morte et vita*. [12] *Item questiones super de plantis et vegetabilibus*. [13] *Item librum de aeternitate mundi*. » (G. MEERSEMAN, *Laurentii pignon Catalogi et Chronica, accendunt Catalogie Stamsensis et Upsalensis scriptorum*, Rome, 1936, p. 56-67).

<sup>8</sup> Si plusieurs textes de Boèce ont fait l'objet d'éditions, à notre connaissance, ce sont les deux seuls textes de Boèce qui ont fait à la fois l'objet d'une édition et d'une traduction française : le *De summo bono* fut édité une première fois par M. Grabmann en 1931 sous le nom de *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophie und de Sompniis des Boetus von Dacien* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (désormais = AHDLM), p. 287-317 ; il sera réédité en 1976 par N.G. Green-Pedersen dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p. 367-377. Le texte a été traduit une première fois en anglais par J. F. Wippel dans *Boethius of Dacia, On the supreme good, On the eternity of the world, On dreams*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987 ; le traité aura également sa traduction française par R. Imbach et I. Fouche dans *Thomas d'Aquin. Boèce de Dacie, Sur le bonheur*, Paris, Vrin, 2005 ; quant au *De aeternitate mundi*, il fut édité pour la première fois par G. Sajó dans *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie, De mundi aeternitate*, Texte inédit avec une introduction critique, Budapest, Akadémiai kiado, 1954 ; le texte sera réédité par N.G. Green-Pedersen, en même temps que le *De summo bono* dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p.336-366 ; le *De aeternitate mundi* sera traduit en anglais par J. F. Wippel dans le même ouvrage que le *De summo bono* ; il sera également traduit en français par C. Michon dans *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*. Présentations, traduction et notes par C. Michon, avec la collaboration d'O. Boulnois et N. Dupré La Tour, Paris, G-F Flammarion, 2004 ; en 2000, une traduction allemande verra le jour sous le nom de *Bonaventure, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt*, mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl, Franfort A. M., Klostermann, 2000 ; une traduction italienne



*De summo bono* « le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste » pour spécifier quelques lignes plus bas que ce *programme de vie naturaliste* était caractérisé par « le rationalisme le plus pur, le plus clair et le plus résolu que l'on puisse trouver »<sup>9</sup>.

Ce qualificatif sur le traité de Boèce servira Mandonnet dans sa construction historiographique d'un courant de pensée que Ernest Renan avait déjà qualifié avant lui, et de manière impropre, le courant « averroïste »<sup>10</sup>. Si cette catégorie a depuis été remise en cause par de nombreux médiévistes<sup>11</sup>, il faut néanmoins accorder à Mandonnet qu'il a su très tôt voir dans ce traité un produit intellectuel caractéristique des philosophes de la Faculté des arts des années 1260-1270. Ses travaux ont certainement favorisé l'émergence et l'accélération des études sur les différents maîtres ès arts de la Faculté de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle et, plus précisément, sur Siger de Brabant et Boèce de Dacie. En 1922, dans son ouvrage *La philosophie au Moyen Âge*, le médiéviste É. Gilson qualifiait à son tour le *De*

---

existe également sous le titre *Boezio di Dacia, Sull'eternità del mondo. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi*, Milan, Unicopli, 2003.

<sup>9</sup> P. MANDONNET, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1933 (22), p. 250.

<sup>10</sup> Concernant cette construction historiographique d'un *averroïsme latin*, voir entre autres exemples : E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historiographique*, Hildesheim/Zürich/ New-York, Georg Olms Verlag, 1996 (réimpression de la 3<sup>e</sup> édition, Paris, Michel Lévy, 1866) ; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, étude critique et documents inédits* (réimpression de l'édition de Fribourg de 1899), Genève, Slatkine Reprints, 1976 ; É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle* (deuxième édition revue et augmentée), Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 550-570 ; R. A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme"* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (désormais = RSPT), 1982 (66), p. 321- 373. Cependant, pour un lecteur soucieux cherchant une analyse du terme *averroïsta* au Moyen Âge et la réelle influence d'Averroès sur les philosophes latins, ainsi qu'une critique de cette catégorie « *averroïste* », nous renvoyons aux études suivantes : F. V. STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin*, dans *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale, Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis, Préface de Georges Van Riet*, Louvain-la-Neuve, Publication Universitaire, 1974, p. 457-554 ; A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 129-139 ; A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 363-386 ; M.-R. HAYOUN et A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991 (Que Sais-je ?), p. 19-42 et p. 75-109. Voir aussi l'introduction d'Alain de Libera dans *Thomas d'Aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes suivis des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction bibliographie, chronologie, notes et index par A. DE LIBERA Paris, GF Flammarion, 1994, p. 9-73.

<sup>11</sup> Nous possédons seulement trois études consignant soigneusement toutes les références faite à Averroès dans la production littéraire d'auteurs médiévaux. Nous avons des études précises sur toutes les références faite à Averroès dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg et de maître Eckhart : voir D. CALMA, *Le poids de la citation. Étude sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2010, en particulier p. 19-182 ; A. PALAZZO, *Eckhart's Islamic and Jewish Sources : Avicenna, Avicbron and Averroes*, dans J. M. HACKETT (éd.), *A Companion to meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill, 2013, p. 253-298. Nous possédons également une étude sur toutes les références faite à Averroès par Boèce dans ses *Modi significandi* et ses commentaires sur la physique : voir L. BIANCHI, *Boèce de Dacie et Averroès*, dans *Regard sur les traditions philosophique (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, D. CALMA et Z. KALUZA, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2017, p. 127-151.

*summo bono* de « petit chef d'œuvre »<sup>12</sup> philosophique. Quant au *De aeternitate mundi*, il recevra, lui aussi, sa part d'éloges. Dans un article de 1956, le chercheur Pierre Michaud-Quantin affirmait que ce traité possédait une « incontestable valeur historique » ainsi qu'un « intérêt doctrinal de premier ordre »<sup>13</sup>. Plus récemment, dans la traduction du *De aeternitate mundi* de Boèce, Cyrille Michon qualifiait, quant à lui, le traité comme « l'un des plus beaux textes médiévaux »<sup>14</sup> ayant pour objet le rapport épistémologique entre foi et raison. Bref, les médiévistes s'accordent sur un fait devenu incontestable : nous trouvons chez Boèce une philosophie de premier plan, c'est-à-dire, comme le note le médiéviste Alain de Libera, un travail de *systématisation*, de *rupture* et de *construction* qui se démarque à la fois largement des écrits des théologiens de l'époque et des écrits des artiens de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, de sorte que cette philosophie en vient à se constituer comme autonome vis-à-vis des autres domaines du savoir.<sup>15</sup>

Si les médiévistes ont su reconnaître les qualités philosophiques du travail d'un Boèce, il est maintenant acquis que cette reconnaissance n'était pas partagée par la plupart des théologiens et des hautes autorités de l'Église catholique de l'époque de Boèce. Comme nous l'avons indiqué, Boèce fut l'une des principales cibles de la condamnation de Paris par l'évêque Étienne Tempier, et c'est principalement sur cet aspect que les médiévistes ont porté leur attention dans leurs travaux. Plus précisément, deux aspects ont retenu leur attention, à savoir quels sont les enjeux de la censure dont ce philosophe fut l'une des principales cibles lors de cette condamnation, et si ce dernier a effectivement défendu, dans son *De aeternitate mundi*, une doctrine qualifiée par ces mêmes historiens de « double vérité » ou « *duplex veritas* ». Comme nous le verrons, cette accusation n'est pas un simple article condamné parmi les 219 articles que promulgua Étienne Tempier. Au contraire, il s'agit de l'armature conceptuelle qui sous-tend l'entièreté de la grille d'analyse des

---

<sup>12</sup> Cf. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 567.

<sup>13</sup> P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, dans *Théoria*, 1956 (22), p. 169.

<sup>14</sup> C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, dans *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham* (dorénavant nous écrirons : *L'éternité du monde* pour désigner la traduction française du *De aeternitate mundi*), Présentations, traduction et notes par C. Michon, avec la collaboration d'O. Boulnois et N. Dupré La Tour, Paris, G-F Flammarion, 2004, p. 166.

<sup>15</sup> A. DE LIBERA, *Faculté des arts ou Faculté de Philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par O. WEIJERS et L. HOLTZ, Paris, Brepols, 1997 (*Studia Artistarum*, 4), p. 438.

théologiens de l'époque et de l'évêque. Cependant, une telle philosophie artienne qu'enseigne Boèce et l'éclatement d'une telle crise dans les années 1267-1277 à l'Université de Paris ne sont pas indépendants des questions concernant les limites ou les cadres qui seront imposés à la Faculté des arts et à la philosophie par les autorités extérieures, ainsi que les propres démarches réflexives des artiens vers une autolimitation de ce cadre qui leur est imposé de l'extérieur. C'est cette propre démarche réflexive au sujet de la philosophie à laquelle aboutit Boèce dans son *De aeternitate mundi*.

## II. Objectifs de la recherche et considérations méthodologiques

Une question, que le lecteur attentif se sera peut-être déjà posée, est de se demander ce qu'il faut entendre par « double vérité » concernant le traité de Boèce de Dacie, et elle n'a pas non plus été forgée par Étienne Tempier. Afin de nous aider quelque peu à cerner la problématique de notre enquête historico-philosophique, une caractérisation partielle et préliminaire de la double vérité est nécessaire et pourrait résider dans l'idée que certains enseignants de la faculté des arts de Paris auraient affirmé : qu'une même chose est vraie selon la philosophie, mais fausse selon la foi catholique, de sorte que nous sommes en présence de deux énoncés considérés simultanément et sous le même rapport comme vrais, mais en contradiction l'un par rapport à l'autre. Malgré un certain « consensus » qui semble ressortir chez les médiévistes voulant que Boèce de Dacie n'ait jamais défendu une telle doctrine<sup>16</sup>, nous pensons que cette question reste entière dans la mesure où le texte lui-

---

<sup>16</sup> Concernant ce « consensus », nous renvoyons à différentes études concernant la relation qu'entretient le système boécien à la double vérité. Voir en autres exemples : A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, p. 122-129 ; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Paris, Vrin, 2008, p. 7-104 ; L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg, Éditions Universitaires/Paris, Édition du Cerf, 1993, p. 39-58 ; E. L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au Moyen Âge*, Montréal, Bellarmin/Paris : Vrin, 1981 (Université de Montréal, Cahier d'études médiévales, 6), p. 165-168 ; É. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Publ. de la Fac. des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1921, p. 51-69 ; É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, dans *AHDLM*, 1955 (22), p. 81-99 ; A. MAURER, *Boethius of Dacia and the Double Truth*, dans *Mediaeval studies*, 1955 (17), p. 233-239 ; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1977, p. 284-285 ; P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, p. 167-184 ; D. PICHE, *L'enjeu épistémologique*, dans *La condamnation parisienne de 1277* Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. PICHE, Paris, Vrin, « Sic et Non », 1999, p. 193-225 ; F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997, p. 89-106 ; F. V.

même ne semble pas totalement clair. Bien que Boèce affirme effectivement que la foi chrétienne dit vrai absolument et le philosophe ou le physicien dit également vrai, mais de manière relative à ses principes, une telle conception ne va pas sans problème au regard des principes régissant son épistémologie – principalement son principe méthodologique de négation - et notre recherche aura pour unique question d'éclaircir et d'élucider cette mise en accusation de « double vérité » au vu de ses textes.

Avant toute chose, le lecteur s'avisera qu'entreprendre une pareille démarche de recherche signifie, au moins en deux sens, renoncer à l'exhaustivité. Tout d'abord, la controverse autour de la double vérité trouve, en partie, ses conditions de possibilités dans un ensemble d'éléments historico-philosophiques tels que : les interdits relatifs à l'enseignement d'Aristote ; l'encadrement de l'enseignement à la Faculté des arts de Paris ; l'encadrement du parcours des étudiants à la Faculté des arts ; ainsi que la vision unitaire du savoir chrétien qui prédomine à la faculté de théologie de Paris. Or, il nous était impossible, dans le cadre de cette recherche, de couvrir l'ensemble de ces événements institutionnels, la totalité des conséquences qui en découlent, et de repasser dans le détail les nombreux points qui alimentent toujours les débats actuels chez les médiévistes. Il nous était également impossible d'évoquer et d'analyser dans le détail l'ensemble des acteurs souscrivant à une telle conception unitaire du savoir.

Ensuite, afin de mener à bien notre enquête, il fallait également se concentrer sur l'explicitation et l'analyse d'un nombre limité d'éléments philosophiques se retrouvant à l'intérieur de certains des traités de Boèce, mais qui, selon nous, constituent le lieu névralgique de notre problématique. Nous avons donc, par exemple, délibérément renoncé à traiter de la double vérité dans le cadre épistémologique de son *De Summo Bono* qui traite de la possibilité du bonheur pour le philosophe afin de nous concentrer sur son *De aeternitate mundi* et l'exemple privilégié par Boèce qu'est le problème de l'éternité du monde.<sup>17</sup> Notre analyse s'appuiera sur des éléments précis de son discours tels que sa

---

STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>e</sup> édition), p. 361-370 ; F. V. STEENBERGHEN, *Une légende tenace : la double vérité*, dans *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve, Publ. Univers., 1974, (Philosophes médiévaux, t. XVIII), p. 555-570 ; J. F. WIPPEL, *Introduction*, dans *Boethius of Dacia, On the supreme good, on the eternity of the world, on dreams*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987, p. 1-18.

<sup>17</sup> Ce choix se motive de la manière suivante : une des thèses de ce travail a pour objectif de démontrer qu'en fonction de certains principes méthodologiques, la science qu'est la physique a un cadre beaucoup plus restrictif que la mathématique, la métaphysique ou même la philosophie - prise dans son sens général - de

conception de la science, de la notion de vérité, la distinction *simpliciter/secundum quid* ainsi que son principe méthodologique de négation. Bref, le lecteur ne trouvera pas à l'intérieur de cette recherche un résumé détaillé du *De aeternitate mundi* de Boèce ni d'aucun autre texte.

Malgré l'impossible exhaustivité de notre démarche, la présente enquête cherche néanmoins à répondre à une quadruple exigence. Elle répond à une exigence d'information historique, c'est-à-dire que le lecteur trouvera à l'intérieur de ce travail une considération concernant les renseignements essentiels sur la vie et les œuvres de Boèce ainsi que le contexte historico-institutionnel qui porte ces œuvres. Cette recherche a également pour objectif de répondre à une exigence philosophique dans la mesure où les concepts et les principes élaborés par Boèce seront explicités et mis en rapport les uns par rapport aux autres de manière telle à faire ressortir toute la richesse conceptuelle de l'un des chapitres majeurs de la pensée médiévale. Cette mise en accusation de double vérité chez les *magistri artium* étant un moment de l'histoire de la philosophie largement documenté et commenté, cette étude cherche donc aussi à répondre à une exigence intellectuelle en s'appuyant de manière importante sur les nombreux travaux parus à ce jour ainsi que sur l'importance de leurs lumières sur notre problématique. Finalement, sur la base de ces nombreux travaux, notre recherche se voit répondre à une exigence prospective en tentant de reconsidérer certaines conclusions et grilles de lecture admises jusqu'à ce jour sur Boèce afin de renouveler les perspectives entre son système philosophique et l'accusation de double vérité.

La démarche de notre enquête a donc été portée par un unique questionnement, mais triplement exprimée comme suit : comment la question de la « double vérité » a été traitée dans les années 1270 ainsi qu'ultérieurement par les médiévistes? Comment comprendre cette accusation à l'intérieur des textes de Boèce de Dacie en fonction, principalement, du traitement général de la question de l'éternité du monde? Dans quelle mesure Boèce de Dacie réussit-il à éviter ou non l'accusation de double vérité?

Pour répondre à cette triple question, nous diviserons respectivement notre recherche en trois moments distincts. Dans un premier chapitre, nous ferons état de la

---

telle sorte que seule la physique ne peut éviter l'écueil de la double vérité. Bref, le cadre épistémologique du *De summo bono* de Boèce est méthodologiquement plus général que celui du *De aeternitate mundi*.

problématique concernant la « double vérité » par le biais d'une relecture de certaines sources médiévales de la même époque en mettant au jour la tension entre ce que nous appelons la vision « unitaire » de la sagesse chrétienne défendue par des théologiens tels que Roger Bacon et Bonaventure, et les visions « autonomistes » ou « relativistes » des sciences défendues par certains *magistri artium* tels que Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Cette section servira donc à constituer le tableau historique, grâce auquel nous pourrions saisir le contexte philosophique à l'intérieur duquel l'enjeu de la double vérité a pu surgir. Il faut cependant noter que ce premier chapitre sera précédé d'un prologue sur la réception des textes d'Aristote à l'Université de Paris, car si notre problématique reçoit en partie son origine d'un enjeu philosophie, elle reste également intimement liée au contexte institutionnel du XIII<sup>e</sup> siècle et aux délimitations que va recevoir l'Université de Paris.

Dans un deuxième chapitre, nous ferons un examen de la structure et de la matière du traité du *De aeternitate mundi* de Boèce. Il s'agira également d'analyser les diverses interprétations des concepts fondamentaux du modèle boécien tel que la notion de science, de foi, de vérité et de fiction de l'intellect dans ses principaux textes que sont, par exemple, le *De aeternitate mundi* et les *Modi Significandi*. Cette analyse nous permettra de mettre au jour la démarche philosophique de Boèce, mais également les assises épistémiques essentielles de son modèle.

Dans un troisième et ultime chapitre, nous ferons état du traitement subséquent de cette double vérité dans la littérature secondaire chez les médiévistes. Dans cette section, il s'agira de voir dans quelle mesure les différents médiévistes ont résolu cette accusation de double vérité à l'intérieur du *De aeternitate mundi* de Boèce. Il nous faudra porter une attention particulière aux articulations précises qu'Alain de Libera et Luca Bianchi font revêtir au couple notionnel central dans le modèle boécien : la distinction *simpliciter/secundum quid*. Il s'agira également de relever les éléments principaux de l'analyse du médiéviste Cyrille Michon, qui, dans son commentaire de la traduction du *De aeternitate mundi* de Boèce, renouvelle cette problématique en rompant avec le consensus historiographique établi par les historiens du 20<sup>e</sup> siècle. Ce faisant, nous opérerons une analyse conceptuelle des forces et des faiblesses de ces différentes interprétations en recoupant ces différentes lectures avec les principes méthodologiques et scientifiques boécien. Nous répondrons ainsi à notre question principale avec une intelligence

renouvelée, afin de déterminer si le système épistémologique que Boèce propose est logiquement cohérent de telle sorte qu'il évite l'écueil de la double vérité.

## Prologue

### Aristote à l'Université de Paris et la condamnation du 7 mars 1277

Afin d'éviter tout écueil qui consisterait à produire un travail d'histoire de la philosophie en cherchant à faire l'économie de la mise en perspective historique des conditions de possibilité d'une telle philosophie artienne, nous proposons de restituer une mise en contexte de quelques éléments majeurs concernant l'entrée des écrits d'Aristote à l'intérieur de l'université médiévale et des interdits relatifs à ses écrits qui ont ponctué tout le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'apogée de la crise en 1277 avec la condamnation d'Étienne Tempier. Cependant, la démarche que nous proposons d'entreprendre en ce début de recherche ne doit pas paraître superflue pour le lecteur, et ce, pour au moins deux raisons. Tout d'abord, les artiens tels que Boèce, s'ils ne forment certainement pas, d'un point de vue philosophique, un bloc monolithique, se réclament néanmoins philosophiquement d'Aristote et des sciences païennes. C'est directement leur assimilation d'Aristote ainsi, qu'aux yeux des censeurs, leur « hérétique » attachement indéfectible envers ce paradigme scientifique<sup>1</sup> – au détriment du paradigme conceptuel chrétien – qui est en cause dans la condamnation de Paris et dans l'accusation de double vérité. En outre, c'est en partie en raison des multiples tentatives extérieures pour circonscrire ou limiter l'enseignement d'Aristote que les artiens se sont engagés sur la voie de l'autolimitation de telle sorte qu'ils finiront par engendrer des paradigmes épistémologiques tels que l'on retrouve à l'intérieur du *De aeternitate mundi* de Boèce. Dans sa traduction française et son étude critique de la condamnation de 1277, David Piché a clairement identifié les trois enjeux principaux qui sont au cœur de la condamnation, à savoir « l'enjeu doctrinal », « l'enjeu épistémologique » et « l'enjeu éthique ».<sup>2</sup> Or, ces enjeux ou ces tensions ne sont possibles que parce que les

---

<sup>1</sup> C'est à ce titre que des médiévistes tels que Fernand Van Steenberghen et d'autres à sa suite vont préférer ranger les maîtres ès arts de la Faculté de Paris sous la catégorie « *d'aristotélisme radical* » ou « *d'aristotélisme hétérodoxe* » plutôt que de ranger ces philosophes sous la catégorie *d'averroïsme latin*. La critique d'une telle catégorie philosophique *averroïste* et de sa substitution par une terminologie plus adéquate par l'emploi du terme « aristotélisme » dépasse largement le cadre de notre enquête. Le lecteur curieux peut se référer à plusieurs études sur le sujet : F. V. STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin*, p. 457-554 ; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté, Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Édition Universitaire de Fribourg, 1995.

<sup>2</sup> D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. PICHÉ, Vrin, « Sic et Non », Paris, 1999. Concernant « l'enjeu doctrinal » voir p. 159-182 ; concernant « l'enjeu épistémologique » voir p. 183-225 ; concernant « l'enjeu éthique » voir p. 227-283.



artiens s'appuient sur un Aristote réinterprété et réintroduit à l'intérieur d'une conceptualité et d'un univers liés indubitablement à l'université chrétienne. Sans ce « recadrement » historico-institutionnel, les enjeux dont font l'objet les textes de Boèce ne sauraient être pleinement saisis. Cette brève, mais nécessaire reconstruction nous servira à mettre au jour les assises institutionnelles qui nous conduisent aux portes de la problématique centrale que notre enquête se propose d'explorer.

Les interventions répétées portant sur les contraintes relatives à l'enseignement de la philosophie d'Aristote forment un des chapitres les plus couverts par les historiens du Moyen Âge concernant la pensée médiévale.<sup>3</sup> La première mesure anti-aristotélicienne, à l'intérieur de l'Université de Paris, a été décrétée par l'archevêque de Sens, Pierre de Corbeil, dans un Synode de 1210, où il est formellement interdit – sur l'ensemble du territoire de Paris – « d'enseigner » tant de manière publique que privée les *Libri naturales* d'Aristote et les commentaires sur ces derniers : « *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur*<sup>4</sup> Parisius publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus »<sup>5</sup>. La deuxième partie du passage spécifie même que toute personne qui enfreindrait la directive se verrait visée par une dure peine, à savoir une

---

<sup>3</sup> Les études sont nombreuses sur ce sujet. Nous renvoyons d'emblée à l'incontournable édition semi-critique de H. Denifle et É. Châtelain concernant les différents décrets textuellement répertoriés durant le XIII<sup>e</sup> siècle dans *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, éd. H. DENIFLE et É. CHÂTELAIN, Paris, Delalain, 1889 (désormais =CUP) ; pour des études sur la portée et la signification des décrets que l'on retrouve dans le CUP, voir, entre autres ouvrages : M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Saler Herder, 1941, (Miscellanea Historia Pontificiae, V, 7) ; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 151-158 ; L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle, Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édité, avec un complément d'étude et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 109-137 ; S. J. WILLIAMS, *Repenser l'interdiction et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris* dans *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle, Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édité, avec un complément d'étude et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 139-163 ; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 21-55 ; F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>e</sup> édition), p. 67-176 ; J. VERGER, *La faculté des Arts : le cadre institutionnel* dans *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris-Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par Olga WEIJERS et Louis HOLTZ, Brepols, 1997, p. 18-41 ; C. H. LOHE, *The new Aristotle and « sciences » in the Paris arts faculty (1255)* dans *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris-Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par Olga WEIJERS et Louis HOLTZ, Brepols, 1997, p. 251-269.

<sup>4</sup> Le terme *legantur* renvoie au verbe latin *legere*, c'est-à-dire qu'il est interdit de « lire » tant en privé (*secreto*) qu'en public (*publice*) ces textes, mais ce terme doit être compris en un sens technique, c'est-à-dire comme une « lecture » publique ou un « enseignement ». Il est trompeur d'en comprendre le sens de ce terme comme une lecture personnelle, c'est-à-dire une interdiction visant l'étude personnelle ou individuelle de ces textes. Il s'agit plutôt d'une interdiction contre l'enseignement tant public qu'en session privé de ces textes.

<sup>5</sup> Cf. CUP, t. I. n° 11, p. 70.

excommunication. Cinq ans plus tard, le cardinal et légat pontifical Robert de Courçon va œuvrer afin, d'une part, de reprendre la mesure restrictive de 1210 pour en spécifier la signification et, d'autre part, il va émettre ce que nous pourrions appeler un premier programme d'étude officiel à la Faculté des arts de Paris :

« Que personne ne lise à [la Faculté] des arts en dessous de la vingt et unième année de son âge [...] Et qu'ils lisent les livres d'Aristote sur la dialectique, tant l'ancienne que la nouvelle, dans les écoles ordinairement et non pas de façon "cursive" [*ad cursum*]. Qu'ils lisent aussi dans les écoles ordinairement les deux Prisciens ou au moins le deuxième. Qu'ils ne lisent pas les jours de fête, sauf des philosophes, de la rhétorique, du quadrivium ou sur les barbarismes ou sur l'éthique, si l'on veut, ou le quatrième livre des *Topiques*. Qu'on ne lise pas les livres d'Aristote de métaphysique et de la philosophie naturelle, ni leurs abrégés [*summe*], non plus que la doctrine de maître David de Dinant, ou de l'hérétique Amaury ou de Maurice d'Espagne »<sup>6</sup>.

Cette mesure de l'évêque<sup>7</sup> officialise un certain *cursus* scolaire permettant, entre autres, l'enseignement (*legere*) de la dialectique d'Aristote, de sa rhétorique, de son éthique et de la grammaire priscienne. Cette mesure spécifie également ce qui était contenu implicitement dans la mesure de 1210 en interdisant d'enseigner (*legere*) tant de manière privée (*secreto*) que de manière publique (*publice*) la métaphysique et les écrits concernant la philosophie naturelle (*naturali philosophia*) d'Aristote ainsi que les commentaires et les sommes (*summe*) constitués à partir des écrits du Stagirite. Quelles significations pouvons-nous accorder à ces deux mesures dans leur dimension anti-aristotélicienne? Luca Bianchi – à la suite de plusieurs autres médiévistes – va tirer une conclusion intéressante, c'est-à-dire que ces mesures « avaient pour but la défense de la science sacrée contre les

---

<sup>6</sup> Cf. CUP, t. I, n° 20, p. 78-79. Traduction de L. BIANCHI dans *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, p. 93. Le latin indique : « Nullus legat de artibus citra vigesimum primum etatis sue annum [...]. Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum *topichorum*. Non legantur libri Aristotelis de *metafisica* et de *naturali philosophica*, nec *summe* de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut amalrici heretici, aut Mauricii hispani ».

<sup>7</sup> Selon M. Grabmann et F. V. Steenberghen, le cardinal opérait en vertu d'un mandat accordé par le pape Innocent III. Les deux médiévistes évoquent qu'il n'est pas impossible que la deuxième mesure répondait, par la médiation du cardinal, aux propres préoccupations du pape Innocent III dont le règne pontifical a été, dans une large mesure, un combat de protection de la « pureté » de la foi catholique contre les attaques répétées à l'endroit de celle-ci, et jugées comme hérétiques. À noter que l'archevêque Pierre de Corbeil et le cardinal Robert de Courçon étaient aussi des anciens maîtres en théologie dont les travaux laissent transparaître une certaine vision augustinienne de la sagesse chrétienne dans sa dimension « unitaire » du savoir chrétien. Voir les études de M. GRABMANN dans *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscellanea Historiae Pontificae, V : I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, fasc. I), Rome, 1941, p. 67-69 ; cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 88-89. Voir aussi D. PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 153-154.

infiltrations de la pensée païenne »<sup>8</sup>. Deux petites précisions doivent être apportées à ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire que cette infiltration dont parle Bianchi ne doit pas être comprise comme la tentative d'empêcher toute présence d'Aristote à l'université, car une certaine partie de l'œuvre d'Aristote est déjà l'objet d'une approbation universitaire.<sup>9</sup> Dès les premières mesures anti-aristotéliennes, en passant par la crise intellectuelle de 1267-1277 jusqu'à la condamnation de 1277, le débat ne porte pas sur l'interdiction pure et simple d'Aristote, mais sur les limites que l'on doit imposer à la science aristotélienne, tout particulièrement dans son rapport à la science sacrée. La deuxième précision est que dès le début du XIII<sup>e</sup>, nous constatons qu'il existe sur le plan des rapports entre les différentes facultés une tension entre la Faculté des arts et la Faculté de théologie. Une tension qui va se transposer sur le plan philosophique en recevant ses expressions les plus articulées, entre les années 1267 et 1272, autour de deux visions du savoir, c'est-à-dire une vision « unitaire » du savoir – défendue par des théologiens comme Bonaventure – et une vision « relativiste » du savoir – défendue par certains artsiens comme Boèce et Siger.

Le troisième épisode concernant les interdits relatifs à l'enseignement d'Aristote s'échelonne de la grève<sup>10</sup> de 1229 pour trouver son aboutissement en 1231 avec l'intervention du pape Grégoire IX<sup>11</sup>. Deux ans après le début de la grève, le pape joue un rôle décisif en écrivant une bulle papale retenue sous le nom de *Parens scientiarum* – communément considérée comme la *magna charta* de l'université<sup>12</sup> – et dans laquelle il tente de pacifier l'Université de Paris afin que soient repris les cours. Or, un certain passage de cette bulle se rapporte à notre sujet :

---

<sup>8</sup> Cf. L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 111.

<sup>9</sup> En effet, les médiévaux ne découvrent pas Aristote au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Les médiévaux connaissaient déjà Aristote, par exemple, par l'entremise de Boèce (il ne s'agit pas, ici, de notre Boèce de Dacie) qui a participé à la transmission des écrits de logique d'Aristote.

<sup>10</sup> L'évènement inaugural tourne autour d'un conflit qui éclata le mardi-gras 1229, et qui opposa des étudiants et un aubergiste. À la suite de cette altercation, les cours seront suspendus, et les maîtres qui vont se solidariser avec leurs étudiants déclencheront une grève générale d'une durée de 3 ans. En outre, cette solidarité n'est pas tellement surprenante si nous considérons que l'université, ses facultés et les nations qui les composent étaient développées sur le modèle des corporations de métier. Sur la crise spécifique de 1229-1231, voir : M. GRABMANN dans *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, p. 88-92 ; F.V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 95-101 ; L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 112-114 ; S. J. WILLIAMS, *Repenser l'interdiction et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris*, p. 139-163 ; D. PICHE, *prologue*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 154-155.

<sup>11</sup> Le pape Grégoire IX avait succédé en 1227 au pape Honorius III qui, lui-même, avait succédé au pape Innocent III mort en 1216.

<sup>12</sup> D. PICHE, *Prologue*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 154-155.

« *Ad hec iubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinarie semper legant, et libri illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati* »<sup>13</sup>.

Si nous rapprochons ce texte des interdictions de 1210 et 1215, nous pouvons constater un changement de ton et d'orientation. Ce qui était interdit en 1210 et 1215 reste interdit, mais, contrairement aux deux autres décrets, l'interdit n'est que provisoirement maintenu, c'est-à-dire qu'il ne dure que le temps qu'on purge les *libri naturales* d'Aristote des soupçons d'erreurs que ses écrits pourraient contenir (*ab omni errorum suspitione purgati*). En outre, comme le note L. Bianchi, grâce à un second passage de cette bulle, nous pouvons constater un autre changement important. Le pape Grégoire IX fait une concession aux maîtres ès arts en octroyant à ces derniers le droit de réaliser des « *constitutiones seu ordinationes* », et de décider du contenu qui sera enseigné à l'intérieur de leurs cours « *Quid legere debeant* »<sup>14</sup>. Peu importe les raisons qui auraient poussé le pape à agir<sup>15</sup>, dix jours plus tard, c'est-à-dire le 23 avril 1231, il met sur pied une

---

<sup>13</sup> Cf. CUP, t. I. n° 79, p. 138.

<sup>14</sup> Cf. L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 114-116 ; voir également D. PICHE, *Prologue*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 154-155. Dans son article L. Bianchi fait allusion au passage suivant : « *Ceterum quia non est ordo, facile repit horror, constitutiones seu ordinationes providas faciendi de modo et hora legendi et disputandi, de habitu ordinato, de mortuorum exequiis necnon de bachellariis, qui et qua hora et quid legere debeant, ac hospitiorum taxatione seu etiam interdicto, et rebelles ispsis constitutionibus vel ordinationibus per subtractionem societatis congrue castigandi, vobis concedimus facultatem* » (cf. L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 121). Pour la teneur originale du passage voir CUP, t. I. n° 79, p. 137.

<sup>15</sup> Ce problème dépasse le cadre de notre enquête, mais nous renvoyons le lecteur curieux au débat sur les raisons qui ont poussé le pape vers une certaine « ouverture » à Aristote. Pour certains médiévistes comme F. V. Steenbergen, cette ouverture sert à pacifier l'université afin que la reprise des cours se fasse le plus tôt possible, mais aussi à « favoriser l'assimilation de l'aristotélisme ». Pour d'autres médiévistes comme L. Bianchi et D. Piché, la stratégie du pape visait avant tout – pour ne pas dire exclusivement – le bon fonctionnement de la Faculté de théologie, car cette dernière était le lieu privilégié de la formation de l'élite en chrétienté latine. Pour L. Bianchi, *Parens scientiarum* a comme principal destinataire la Faculté de théologie et non pas la Faculté des arts de Paris, car en interdisant de manière temporaire aux artiens d'enseigner les *Libri naturales*, le pape inscrivait ces *libri naturales* dans le futur *curriculum* de la Faculté des arts et non pas celle de théologie. Donc, le message aux théologiens était le suivant : les théologiens se devaient de rester dans la tradition élaborée jusqu'ici de la doctrine sacrée. En s'appuyant sur l'interprétation de L. Bianchi, D. Piché va soutenir la même hypothèse dans le prologue de sa traduction de *La condamnation parisienne*. Concernant la première position voir : M. GRABMANN dans *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, p. 98-101 ; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup>*, p. 20-21 ; F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 101 ; S. J. WILLIAMS, *Repenser l'interdiction et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris*, p. 139-163. Pour la deuxième position, voir principalement : L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 114-116 ; D. PICHE, *Prologue*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 155-156.

commission d'enquête ayant pour mandat de dépouiller les *libri naturales* d'Aristote des soupçons d'erreurs que ses textes pourraient contenir :

« De peur que l'utile ne soit vicié par l'inutile, nous ordonnons à votre discrétion [...] que, examinant ces livres avec finesse et soin, comme il convient, il soit retranché entièrement ce que vous y trouverez erroné ou susceptible de scandaliser ou d'offenser les lecteurs, de sorte que, une fois retiré ce qui est suspect, le reste puisse être étudié sans retard et sans offense »<sup>16</sup>.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons aucune donnée sur l'activité réelle de cette commission<sup>17</sup> et, sur l'avis de plusieurs médiévistes, l'impossibilité même d'un tel projet est probablement la raison du manque de résultats concrets. Il faut ajouter que la mort de son président quelques mois après l'instauration de la commission va probablement mettre un terme définitif à celle-ci.<sup>18</sup> Bref, les correctifs ne furent jamais apportés, ce qui ne permit pas de résoudre la tension grandissante entre l'aristotélisme qui gagnait tranquillement l'université et la vision plus traditionnelle – voire augustinienne – qui avait été jusqu'à présent la principale source philosophique de la formation des intellectuels chrétiens. De manière similaire aux mesures de 1210 et 1215, la mesure du pape Grégoire IX avait une visée défensive à l'égard d'Aristote, mais l'ambiguïté ou l'ambivalence de la mesure de 1231, additionnée à une commission qui ne remplira pas son mandat, aura pour effet en tant que censure de n'être plus vraiment dissuasive. Nous pourrions même affirmer qu'elle était relativement permissive avec les enseignants de l'université puisque, d'une part, bien que l'interdit concernant les *libri naturales* fût toujours en vigueur, il n'était théoriquement que temporaire et, d'autre part, le pape octroyait aux artiens le droit de choisir le contenu de leur enseignement tout en leur

---

<sup>16</sup> Traduction de S. J. WILLIAMS, *Repenser l'interdiction et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris*, p.148. Le latin indique : « *Ceterum cum, intelleximus, libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta sub obtestatione divini iudicii firmiter precipiendo mandamus, quantinus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendentuli legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis ut que sunt suspecta remotis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur.* » (cf. CUP, t. I. n° 87, p. 143-144).

<sup>17</sup> La commission était composée de trois membres : Simon d'Authie, Étienne de Provins et Guillaume d'Auxerre qui en était le président.

<sup>18</sup> Nous savons que Guillaume d'Auxerre qui était le président de la commission est assurément mort à l'automne 1231, et probablement autour du 3 novembre. Voir P. MANDONNET, *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre (3 Nov. 1231)*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1933, p. 44.

garantissant que la violation de cet interdit n'entraînerait ni excommunication ni aucune autre sanction.<sup>19</sup>

Cette ambiguïté autour des écrits d'Aristote fit place à une situation difficilement contestable pour les historiens, à savoir que les *libri naturales* furent enseignés à l'université à partir de la fin des années 1230 comme en témoigne l'enseignement du théologien Roger Bacon qui donna des cours sur ces derniers à l'Université de Paris entre 1241-1247.<sup>20</sup> Par ailleurs, les travaux de Claude Lafleur portant sur le *Guide de l'étudiant* tendent à soutenir cette hypothèse, car ils ont montré que, durant les années 1230-1240, il existait une place dans le cursus universitaire pour la philosophie naturelle d'Aristote ou que l'on croyait à l'époque de la main du Stagirite.<sup>21</sup>

Si l'enseignement sur les *libri naturales* d'Aristote devint probablement chose courante à la Faculté des arts de Paris – et cela à partir de 1240-1241 –, il faut néanmoins attendre le 19 mars 1255 avec les *Statutum Facultatis artium* avant que « l'intégralité » de ses œuvres soit l'objet d'un cautionnement institutionnel. Avec ces statuts officiels, la Faculté des arts de Paris se réorganisait autour d'un Aristote « intégral » afin de l'introduire officiellement et de manière définitive dans son *cursus* d'études. Ces statuts rendaient maintenant le passage par un Aristote « intégral »<sup>22</sup> obligatoire de sorte que les artiens, les salles d'enseignement artiennes et la Faculté des arts de manière générale allaient désormais devenir un centre incontournable de la recherche philosophique. Il serait précieux de retenir une chose de ce moment charnière concernant les interdis relatifs à l'aristotélisme au XIII<sup>e</sup> siècle et pour la suite de notre propos : comme D. Piché l'a parfaitement résumé, en fréquentant massivement et de manière régulière l'entièreté d'un *corpus* philosophique issu du péripatétisme gréco-arabe, les maîtres ès arts de Paris allaient devenir « les dépositaires d'un savoir humain global et universel, capable d'appréhender rationnellement tous les domaines de l'être, un savoir qui était virtuellement autonome en regard de la théologie et qu'il appartenait aux maîtres ès arts de transmettre à ceux qui

---

<sup>19</sup> En effet, il confirme dans une lettre du 10 mai 1231 qu'aucun enseignant de l'université ne sera excommunié pour une période de 7 ans s'il en venait à transgresser le décret : cf. *CUP*, t. I. n° 95, p. 147 et n° 113, p. 160.

<sup>20</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 131 ; voir également L. BIANCHI, *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 130.

<sup>21</sup> Cf. C. LAFLEUR, *Les 'guides de l'étudiant' de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 137-199.

<sup>22</sup> Cf. *CUP*, t. I. n° 246, p. 277-279.

débataient leur *cursus* universitaire »<sup>23</sup>. Pour reprendre le titre d'un excellent article d'Alain de Libera, ce bouleversement allait, au cours des deux décennies suivantes, faire advenir la Faculté des arts en véritable Faculté de philosophie, c'est-à-dire en faculté autonome au regard des facultés supérieures, en se libérant de son rôle propédeutique envers principalement la théologie, et qui caractérisait jusque-là son existence même.<sup>24</sup>

Les résultats de notre enquête nous mènent au dernier volet concernant les interdits relatifs à Aristote (ajoutons à cela le courant aristotélicien qui émerge de la faculté des arts de Paris). Il s'agit ici de la grande crise intellectuelle qui marquera les années 1267-1277 de l'Université de Paris. En 1259, lorsque Thomas d'Aquin quitte Paris, pour la première fois afin de regagner l'Italie<sup>25</sup>, rien n'annonce ou ne laisse présager la crise qui secouera l'université parisienne. Cependant, comme nous le verrons en détail dans le premier chapitre, dès 1267, l'enseignement de certains *magistri artium* évalué comme subversif et dévastateur pour la formation des intellectuels chrétiens provoquera une série de réactions très fortes de Bonaventure<sup>26</sup> qui s'échelonnera de 1267 à 1273. Bonaventure dénoncera avec véhémence les « erreurs » professées par les artiens. Pendant son deuxième séjour à Paris en 1270<sup>27</sup>, Thomas d'Aquin s'engage lui aussi dans le débat en s'efforçant de réfuter – dans un des plus beaux traités de philosophie médiévale<sup>28</sup> – certaines thèses averroïstes qui se trouvaient, de manière désolante, à être répandues et enseignées ouvertement à l'Université de Paris. Quant à Albert le Grand, s'il restait très ouvert à la science aristotélicienne, il interviendra néanmoins lui aussi en 1270 dans ce débat par l'entremise de son *De unitate intellectus contra Averroem* pour combattre ces « erreurs ».

Cependant, ces interventions ne furent pas assez pour freiner la prolifération de cet enseignement « hétérodoxe », de sorte que le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne

---

<sup>23</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 157.

<sup>24</sup> Cf. A. DE LIBERA, *Faculté des arts ou Faculté de Philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 429-444.

<sup>25</sup> J-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin l'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012, p.117-120.

<sup>26</sup> Comme nous le verrons dans notre premier chapitre, Bonaventure interviendra en 1267, 1268 et 1273 afin de prévenir l'Université de Paris du grand danger que ce type d'enseignement pouvait faire subir à l'université et de manière plus large à la sagesse chrétienne.

<sup>27</sup> S'appuyant sur P. Mandonnet, J-P. Torrell place le retour de Thomas à Paris entre l'automne 1268 et Pâques 1269. Voir J-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin l'homme et son œuvre*, p. 203-206 ; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 93-104.

<sup>28</sup> Il s'agit de son *De unitate intellectus contra averroistas*. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'excellente traduction française d'Alain de Libera dans *Thomas d'Aquin contre Averroès suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de LIBERA, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 9-73.

Tempier, va émettre un décret officiel qui rassemble 13 erreurs<sup>29</sup> ou propositions qui ne devront plus être soutenues comme vraies et enseignées comme telles à l'Université de Paris sous peine d'excommunication. Ces erreurs peuvent être réduites à quatre chefs d'accusation : (1) l'éternité du monde et de l'espèce humaine ;<sup>30</sup> (2) la négation de la providence divine<sup>31</sup> ; (3) le déterminisme ou le nécessitarisme du libre arbitre<sup>32</sup> ; (4) ce que l'histoire retiendra sous l'appellation du monopsychisme<sup>33</sup>. Ce premier décret « d'erreurs » montre déjà à quel point les *magistri artium* déployaient leur « relative » scientificité philosophique sur l'ensemble du domaine de l'être. Avec ce décret, la question qui s'imposait à la fois de manière institutionnelle et spéculative à l'Université de Paris était, d'une part, de savoir quelles étaient les limites qu'on devait imposer aux artiens afin de marquer une claire distinction entre leur champ d'expertise scientifique et celui des théologiens et, d'autre part, de s'accorder sur le rôle que doit jouer la philosophie dans la construction des savoirs en chrétienté.

Deux ans plus tard, cette délimitation épistémologique entre les deux facultés que sont la Faculté des arts et la Faculté de théologie – par extension, leur domaine de savoir respectif – va recevoir un certain nombre de balises institutionnelles associées à de nouveaux statuts universitaires. Ces statuts méthodologiques peuvent être reconstruits de la manière suivante : (1) les théologiens sont les seuls gardiens des questions purement théologiques, c'est-à-dire que seuls ces derniers peuvent disputer et déterminer ces questions; ainsi, les *magistri artium* ne peuvent toucher à des objets de recherche comme la Trinité ; (2) si l'investigation des artiens mène à considérer une question qui peut relever à la fois de la philosophie et de la foi, alors ces derniers ne doivent en aucune mesure déterminer cette dite question de manière à ce que la conclusion à laquelle ils parviennent soit contraire à la foi catholique ; (3) en présence d'un texte ou d'un quelconque argument

---

<sup>29</sup> Les 13 propositions condamnées sont les suivantes : (1) *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero* ; (2) *Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit* ; (3) *Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit* ; (4) *Quod omnia que hic in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium* ; (5) *Quod mundus est eternus* ; (6) *Quod nunquam fuit primus homo* ; (7) *Quod anima que est forma hominis secundum quod corrumpitur corrupto corpore* ; (8) *Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo* ; (9) *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa ; et quod necessitate movetur ab appetibili* ; (10) *Quod Deus non cognoscit singularia* ; (11) *Quod Deus non cognoscit alia a se* ; (12) *Quod humani actus non reguntur providentia Dei* ; (13) *Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali*. (cf. CUP, t. I. n° 432, p. 486-487).

<sup>30</sup> Article 5 et 6.

<sup>31</sup> Article 10, 11 et 12.

<sup>32</sup> Article 3, 4 et 9.

<sup>33</sup> Article 1, 2, 7, 8 et 13.



philosophique qui détruirait la vérité de foi, l'artien ou un bachelier est dans le devoir soit de le réfuter, soit d'exprimer de manière *simpliciter* sa fausseté, soit minimalement passer sous silence ces passages problématiques ou ces arguments contraires à la foi.<sup>34</sup>

Nous savons que même si ces statuts ont, d'une part, reçu l'appui de la majorité des *magistri artium* orthodoxes<sup>35</sup> ainsi que des théologiens et, d'autre part, que le décret de 1270 visait déjà à enrayer l'enseignement subversif des maîtres de la faculté des arts de Paris, nous savons également que ces mesures n'ont probablement eu aucun effet concret sur l'enseignement subversif<sup>36</sup>, de telle sorte qu'en 1277, l'évêque Étienne Tempier récidive dans ce que l'on pourrait qualifier de plus grande censure intellectuelle que le Moyen Âge occidental ait jamais connue. En outrepassant, le mandat que le pape Jean XXI lui avait octroyé<sup>37</sup>, l'évêque de Paris condamne dans un syllabus 219 thèses<sup>38</sup> jugées hétérodoxes au regard de la foi chrétienne, et qui auraient été enseignées à l'Université de Paris. Ce syllabus est précédé d'une lettre ou d'un prologue écrit de la main d'Étienne Tempier où il expose, dans la première partie, les motifs pour lesquels il se voit dans l'obligation d'intervenir :

« Un rapport réitéré venant de personnes éminentes et sérieuses (*magnarum et gravium personarum*), animées d'un zèle ardent pour la foi, nous a fait savoir qu'à Paris, certains hommes d'études ès arts (*nonnulli Parisius studentes in artibus*), outrepassant les limites de leur propre faculté, osent exposer et disputer dans les écoles, comme s'il était possible de douter de leur fausseté, certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses déraisons »<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> D. PICHÉ, *L'enjeu doctrinal*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 163 ; voir également F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1977, p. 83-84 ; Pour une traduction française des statuts de 1272, et leur analyse, voir F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, p. 128-134. Pour la teneur originale de ce décret nous renvoyons à CUP, t. I. n° 441, p. 499-500.

<sup>35</sup> Nous savons que ces statuts ont reçu l'aval d'un certain nombre de professeurs de la Faculté des arts de Paris, car les auteurs de ces derniers se nomment eux-mêmes dans le texte comme « *magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores* » (CUP, t. I. n° 441, p. 499). Ceci étant dit, il faut être prudent en ce qui concerne le cas de Boèce de Dacie, car il est difficile de déterminer si ses traités proposent un système philosophique et épistémologique qui tend à se soumettre à de telles directives contraignantes ou si au contraire, ses textes sont plutôt l'expression même de l'appui de Boèce envers ces directives.

<sup>36</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 164.

<sup>37</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 339 ; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 8.

<sup>38</sup> Dans son édition critique et sa traduction de la condamnation de Paris de 1277, D. Piché aurait découvert un 220<sup>e</sup> article condamné par Étienne Tempier. Cependant, à ce jour, les 219 articles restent le nombre communément admis auquel se réfère la majorité des médiévistes travaillant sur la condamnation.

<sup>39</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 73. Le latin indique : « *Magnarum et gravium personarum cebr a zeloque fidei accensa insinuat relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus propie facultatis limites excedentes quosdam manifesto et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias* ».

L'évêque prend ensuite le temps de dénoncer ce qui semble être à ses yeux, d'un côté la détestable attitude subversive des maîtres ès arts et, de l'autre, la structure même de leur pensée :

« [...] ils vont jusqu'à appuyer ces erreurs, proclamées tout haut, par des écrits de païens dont ils affirment – quelle honte ! – qu'ils sont à ce point contraignant que, dans leur ignorance, ils ne savent pas quoi leur répondre [...] Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires, et comme si, contre la vérité de l'Écriture sainte, il y avait du vrai dans les dires de ces païens damnés »<sup>40</sup>.

Arrêtons-nous quelques instants sur l'élément central de ce passage où l'évêque accule les artiens à la contradiction, car il s'agit du passage le plus essentiel afin de saisir pleinement les divers enjeux qui ont soutenu l'ensemble des enquêtes historico-philosophiques sur la pensée de Boèce de Dacie.<sup>41</sup> L'affirmation radicale de l'évêque voulant que les philosophes soutiennent des énoncés qui sont *vrais* selon la *philosophie*, mais *faux* selon la *foi* catholique, comme s'il existait *deux vérités contraires* sera la source de ce que l'histoire retiendra sous l'appellation de « double vérité ». D'un point de vue conceptuel, nous pouvons dire que, pour Tempier, les artiens défendaient vigoureusement certains énoncés philosophiques qui, selon eux, avaient des prétentions épistémiques à la vérité, tout en sachant simultanément et pertinemment que ces énoncés philosophiques entraient en contradiction avec des énoncés révélés par les Saintes Écritures, eux aussi considérés vrais. Dans cette optique, l'accusation de double vérité prend un sens beaucoup plus englobant, c'est-à-dire, comme le note David Piché dans sa traduction de la condamnation, elle sert à Étienne Tempier d'armature conceptuelle et herméneutique afin de moduler sa grille d'analyse sur la position épistémologique des artiens et sur les 219 thèses subversives qui découlent de leur « supposée » position épistémologique.<sup>42</sup>

---

*falsas (...) quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt* » (cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 72).

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73-75. Le latin indique : « [...] *presertim dum errores predictos gentilium scripturis muniant quas – proh pudor ! – ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere [...]* Dicunt enim ea esse uera secundum prilosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum » (cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 72-74).

<sup>41</sup> Nous pourrions également soutenir, sans trop de crainte, que ce sont ces enjeux qui ont aussi largement motivé l'ensemble des recherches au cours du XX<sup>e</sup> siècle sur la pensée des maîtres de la Faculté des arts.

<sup>42</sup> D. PICHÉ, *L'enjeu épistémologique*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 194-195, note 3.

Il nous faut être plus précis dans la mesure où plus d'un siècle de recherche sur cette condamnation a porté plusieurs lumières sur ce syllabus, dont l'une est une meilleure classification des articles. En effet, s'inspirant de la première classification sur le sujet par P. Mandonnet, F. V. Steenberghen et R. Hissette établissent que, sur 219 articles condamnés, nous pouvons en reconduire 179 à des erreurs philosophiques et 40 à des erreurs théologiques.<sup>43</sup> Ces dernières pouvaient être le fruit à la fois de théologiens et d'artiens dans la mesure où, par exemple, la métaphysique pouvait entraîner les artiens dans des débats et des recherches relevant de la théologie philosophique et se faisant à professer des « erreurs » théologiques. Cependant, combien de ces « erreurs » sont attribuables à Boèce de Dacie ? Sur 219 articles, R. Hissette mentionne que Boèce est *directement* visé dans 13 articles<sup>44</sup> et de manière *probable* dans 3 autres articles<sup>45</sup>. Il recense également 3 articles pouvant faire l'objet d'une hypothèse d'attribution à Boèce tout au plus *plausible*<sup>46</sup>.

Au vu des interdits qui ont ponctué le XIII<sup>e</sup> siècle et des statuts universitaires, nous commençons déjà à comprendre pourquoi certains artiens peuvent avoir été accusés de double vérité, car si les statuts de 1272 indiquent clairement que les maîtres ne peuvent pas trancher une question dans un sens qui serait contraire de la foi et qu'ils doivent également s'abstenir de toucher aux objets de pure théologie, leur enseignement n'en demeure pas moins délicat, voire impossible. La position dans laquelle les artiens se trouvent devient insoutenable lorsqu'un même objet peut être à la fois un objet d'étude des sciences philosophiques et un objet d'étude théologique. Des artiens comme Boèce qui étudient, par exemple, comme physiciens, des thèmes comme l'origine de l'univers, l'apparition de l'être humain sur terre ou même la possibilité de la résurrection se retrouvent pris au piège

---

<sup>43</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 152 ; voir également R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 8. Pour les erreurs philosophiques, la division est établie de la manière suivante : sur la nature de la philosophie (7 thèses) ; sur Dieu, sa nature, sa causalité efficiente, son omniscience et sa volonté (25 thèses) ; sur les intelligences célestes et les anges (31 thèses) ; sur la constitution du monde et des êtres corporels, de ce qui relève de l'inférieur ou du supérieur, ce qui relève de la nécessité ou de la contingence, l'éternité du monde (49 thèses) ; la constitution de l'être humain dans son rapport aux deux facultés que sont l'âme intellectuelle et la volonté (57 thèses) ; en éthique (10). Pour les erreurs théologiques, la division va comme suit : sur les dogmes de la foi chrétienne (15 thèses) ; sur les vertus chrétiennes (13 thèses) ; sur les fins dernières (7 thèses) ; sur des erreurs générales de la religion chrétienne (5 thèses).

<sup>44</sup> Articles 1, 2, 6, 32, 44, 51, 92, 112, 177, 191, 214, 215, 216. Voir R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 314.

<sup>45</sup> Cf. *Idem*. Il s'agirait des articles 7, 47 et 111.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 315. Il s'agirait des articles 83, 170 et 171.

entre certains objets d'étude de leur champ d'expertise et des objets qui relèvent également de la chasse gardée des théologiens. C'est sur ce terrain – pour le moins miné pour les artiens – que Thomas d'Aquin<sup>47</sup> avait mené, quelques années auparavant, un combat en attaquant et en accusant un certain Siger de Brabant de « double vérité » :

« Mais il y a encore plus grave – c'est ce qu'il dit ensuite : “ Par la raison je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi. ” Il pense donc que la foi porte sur des affirmations dont on peut conclure le contraire en toute nécessité ; or puisqu'en toute nécessité seule peut être conclu le vrai nécessaire dont l'opposé est le faux impossible, il s'ensuit, selon son propre dire, que la foi porte sur du faux impossible, hypothèse que Dieu lui-même ne pourrait réaliser et que l'oreille d'un fidèle ne peut supporter »<sup>48</sup>.

Si l'expression « double vérité » n'est pas non plus présente chez Thomas d'Aquin, la grande similitude entre le passage de son *De unitate intellectus contra averroistas* et le prologue de la condamnation parisienne s'impose comme une évidence. Cependant, si les deux passages forcent à la similitude, ils obligent également à la nuance, car le cadre conceptuel et épistémologique n'est pas le même d'une accusation à l'autre. Comme l'a montré le médiéviste Alain de Libera « c'est dans le contexte du monopsychisme et de lui seul, et – allons plus loin – sur le terrain exact de la soumission de Dieu au principe de contradiction, que naît la pseudo-doctrine de la double vérité »<sup>49</sup>. Chez Thomas, l'accusation de double vérité ne se pose que dans le cadre de ce que la tradition a retenu sous le problème de *l'unicité de l'âme intellectuelle*. L'argument de Thomas est fort

---

<sup>47</sup> Thomas d'Aquin est né en 1225-1226 au château de Roccasecca près d'Aquino, dans le sud de l'Italie. Du 3 mai 1231 au printemps 1239, il est oblat de l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin. Il entre chez les dominicains durant l'été 1245 pour ensuite se mettre en route vers Paris à l'automne de la même année. Il y passe trois ans à étudier la philosophie. En 1248, il part pour Cologne afin d'y étudier la théologie auprès d'Albert le Grand. Il revient à Paris en 1252 afin de commencer son enseignement de bachelier biblique. En 1259, Thomas part pour l'Italie (Orvieto et Rome) où il enseigne la théologie jusqu'en 1268. Il revient de nouveau à l'Université de Paris à l'automne 1268. Les raisons de son retour ne sont pas connues avec certitude, mais les historiens pensent que c'était pour être la figure principale de la défense et de l'apologie des ordres mendiants contre les séculiers. Il se peut aussi que son retour ne soit pas totalement étranger aux tensions de l'époque à l'Université de Paris. Il quitte Paris pour Naples au printemps 1272 afin d'y poursuivre son enseignement. Il meurt le 7 mars 1274 en route vers le concile de Lyon. Il fut canonisé le 18 juillet 1323 et nommé docteur de l'Église en 1567. Pour plus de détails, voir l'excellent ouvrage de J.-P. Torrelle, dans *Saint Thomas d'Aquin l'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012.

<sup>48</sup> « *Adhuc autem grauius est quod postmodum dicit “ Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem ”. Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt ; cum autem de necessitate concludi non possit uerum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest : quod fidelium aures ferre non possunt* » (cf. THOMAS D'AQUIN, *l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, p. 194-197).

<sup>49</sup> Cf. A. DE LIBERA, *Introduction*, dans *Thomas d'Aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, p. 54.

ingénieux, car, si par définition, l'âme intellectuelle est quelque chose d'individuel et que l'on peut déduire par nécessité qu'il est impossible qu'elle se retrouve à la fois dans un individu et en plusieurs – sous peine d'enfreindre le principe de non-contradiction –, alors Siger affirme que le chrétien – qui croit que chaque individu humain possède une âme intellectuelle – croit en quelque chose d'impossible. Dieu lui-même ne peut faire ce qui est contradictoire. Le raisonnement de Thomas est régi par deux principes de la logique classique que sont le principe de non-contradiction et le principe de bivalence. Le principe de bivalence veut que si A est nécessairement vrai, alors  $\neg A$  est nécessairement faux ; et si A est nécessairement faux, alors  $\neg A$  est nécessairement vrai. Bref, pour Thomas, lorsque Siger postule qu'il est nécessairement vrai qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les êtres humains, alors il postule également qu'il est nécessairement impossible – sous peine de contradiction – qu'il existe une multiplicité d'intellects humains.<sup>50</sup> Ce faisant, le chrétien croit en quelque chose de logiquement impossible.

La double vérité est donc, dans sa première mouture, un piège logique tendu par Thomas à Siger survenant dans un contexte extrêmement précis. Cette application limitée de l'accusation de double vérité se perd dans le contexte de la condamnation de Paris de 1277, car le contexte de cette dernière n'est plus strictement celui du monopsychisme. L'évêque généralise le champ d'application de la double vérité, qui était, chez Thomas, strictement utilisé dans le contexte de l'intellect afin de s'en servir comme d'une grille d'analyse sur l'ensemble des thèses condamnées. Ce faisant, le piège logique qu'est la double vérité devient l'axe central autour duquel l'évêque emprisonne les 219 thèses ainsi que les enseignants de la Faculté des arts qui « enseignent » ces thèses dans une position difficilement soutenable en contexte chrétien. En tant que philosophes, les artiens soutiennent A, mais en tant que chrétiens, ils soutiennent aussi  $\neg A$ , comme s'il y avait « *due contrarie veritates* ». La condamnation attribue cette dimension beaucoup plus englobante qu'elle ne l'avait chez Thomas, et c'est ce qui a fait dire à Alain de Libera que si Thomas avait inventé la double vérité, Tempier l'a institutionnalisée – ajoutons à cela qu'il l'a également généralisée –, alors que des années plus tard, Raymond Lulle va populariser cette accusation.<sup>51</sup> Cependant, comme nous le verrons, si la généralisation de

---

<sup>50</sup> Cf. *Idem*.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 53. Concernant l'implication de Raymond Lulle sur cet enjeu, il faut se référer à son analyse et sa réfutation des 219 thèses dans *Lulle et la condamnation de 1277 : La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*. Traduction du latin avec notes et appendices [par] Céline BONMARIAGE et Michel

l'accusation de double vérité est possible, c'est parce qu'elle est fondée sur une conception doctrinale du savoir se caractérisant, entre autres, de manière précise, par son opposition à certaines thèses du corpus du péripatétisme gréco-arabe et/ou, de manière générale, par son opposition à une vision « autonomiste » de l'enquête philosophique dans l'ensemble du savoir chrétien. Bref, une autre condition de possibilité pour qu'apparaisse la double vérité consiste en une vision philosophico-théologique néo-augustinienne attestant de l'unité fondamentale de la sagesse chrétienne, ainsi que le souci de vouloir préserver l'orthodoxie catholique contre le jaillissement d'un savoir païen revendiquant d'une part, certaines thèses incompatibles avec cette orthodoxie et, d'autre part, une pleine « autonomie » de l'enquête philosophique au regard de la théologie.<sup>52</sup>

---

LAMBERT; avec la collaboration de Jean-Michel COUNET ; Introduction par Cécile BONMARIAGE, Louvain-la-Neuve : Institut supérieur de philosophie, Louvain, 2006.

<sup>52</sup> C'est ce que la littérature scientifique a retenu sous le nom d'enjeu doctrinal, et dans sa traduction française de la condamnation de Paris, David Piché a clairement montré que pour une entière compréhension de l'évènement de 1277, il faut étayer cette dernière autour d'un triple enjeu, à savoir un « enjeu doctrinal », un « enjeu épistémologique » et un « un enjeu éthique ». Pour plus de détails, voir respectivement : *L'enjeu doctrinal*, dans *La condamnation parisienne*, p. 159-182 ; *L'enjeu épistémologique*, dans *La condamnation parisienne*, p.183-225 ; *L'enjeu éthique*, dans *La condamnation parisienne*, p. 227-283. Notre premier chapitre servira à étayer les rouages de ces deux visions qui s'affrontent, alors que nos deux autres chapitres serviront à exposer le système boécien qui, tout en s'imbriquant à l'intérieur de la vision autonomiste de la philosophie, propose une articulation singulière et originale qui mérite une nouvelle attention concernant l'enjeu de la double vérité.

## 1. La conciliation épistémologique entre foi et science : une pluralité de modèles

### 1.1. Le rôle ainsi que la place d'une philosophie naturelle

De la découverte à l'assimilation du corpus intégral aristotélicien vont naître plusieurs conceptions quant aux limites à accorder au champ d'expertise scientifique aristotélicien et l'expression « *Illa ancilla, haec domina* » résume parfaitement ce qui unit la pensée des théologiens « conservateurs » ou « néo-augustiniens » comme Roger Bacon et Bonaventure concernant le rôle et la place à accorder aux sciences naturelles dans l'ensemble des savoirs en chrétienté. La législation canonique qui était en vigueur à l'époque de Roger Bacon et de Bonaventure était toujours fondée sur une lettre du pape Grégoire IX datant de 1228.<sup>1</sup> Dans cette lettre, la théologie y est caractérisée comme la reine des sciences, c'est-à-dire la science qui dépasse en excellence toutes les autres sciences et cette science maîtresse peut, en droit et en pratique, se servir de la philosophie<sup>2</sup> pour atteindre ses fins, mais en se gardant bien de ne pas se corrompre elle-même dans cet exercice.

Afin de ne pas en rester à une simple étiquette en caractérisant ces deux théologiens de « conservateur », nous nous proposons d'esquisser les traits essentiels de la relation épistémologique entre la philosophie et la sagesse chrétienne chez ces deux maîtres en théologie en prenant soin de présenter les différents points de jonction et les différents points de rupture entre nos deux théologiens. Cela étant dit, nous sommes persuadés que leur conception respective repose communément sur trois caractéristiques fondamentales, l'une qui a trait à une conception faisant place à une origine divine des différentes sciences (naturelle et révélée), une autre qui a trait à la relation ancillaire des sciences philosophiques envers la théologie. Et en définitive, ces deux premiers éléments traduisent une intégration des sciences naturelles à l'intérieur d'une sagesse chrétienne plus

---

<sup>1</sup> Cf. *CUP*, t. I. n° 59, p. 114-116.

<sup>2</sup> Philosophie désigne les sciences de la logique, de la mathématique et les sciences naturelles comme la physique et la métaphysique.

englobante de manière telle que cette intégration garantit l'unité de la *sapientia christiana*, et par conséquent, l'unité de l'ensemble du savoir humain.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> C'est ce que F. V. Steenberghen nomme « l'unité organique de la sagesse chrétienne » dans F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, p. 461. Nous constaterons que, pour Bonaventure et Bacon, il y a au cœur de la sagesse chrétienne une unité fondamentale qui ordonne toutes les sciences aux Saintes Écritures.



## 1.2. Bonaventure<sup>4</sup>

Nous pouvons reconstruire les grandes lignes de la pensée de Bonaventure à l'aide de deux traités composés vers la fin de son enseignement universitaire que sont le *De reductione artium ad theologiam* (entre 1255-1257)<sup>5</sup> et le *Itinerarium mentis in Deum* (1259)<sup>6</sup>. Les deux titres expriment à eux seuls la voie que Bonaventure invite les intellectuels chrétiens à prendre, à savoir, ramener les diverses sciences sous une seule et même bannière qu'est la théologie. Remarquons tout d'abord que Bonaventure conçoit clairement la division entre ce qui relève de la philosophie et ce qui relève de la théologie. En ce qui a trait à la philosophie, il s'agit de la « lumière » suivant la connaissance des choses que l'homme peut acquérir par la seule raison naturelle, et qui se divise en trois parties :

« La troisième lumière<sup>7</sup> qui nous éclaire pour nous faire pénétrer les vérités intelligibles, est celle de la connaissance philosophique ; on l'appelle intérieure, car elle recherche les causes intimes et non apparentes en utilisant les principes des sciences et de la vérité naturelle, qui sont de soi innés chez l'homme. Elle comporte trois parties, une rationnelle, une naturelle et une morale »<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Bonaventure est né à Bagnorea près d'Orvieto en 1221. Les historiens situent sa présence à la Faculté des arts de Paris à des fins d'étude de la philosophie durant les années 1236 à 1243. Il entra ensuite dans l'ordre des frères mineurs. C'est donc chez les franciscains qu'il s'initia à la théologie. Il reçut sa licence d'enseignement en 1248. Il dut cependant s'armer de patience, car il ne fut reçu officiellement par l'Université de Paris que neuf ans plus tard (le même jour où Thomas d'Aquin fut reçu comme docteur et maître en théologie). Quelques mois avant l'obtention de son grade de maître en théologie, c'est-à-dire le 2 février 1257, il fut élu supérieur général de son ordre. Il conserva une résidence à Paris, mais cette nomination mit un terme à sa carrière universitaire. Cette proximité géographique lui permit cependant de rester proche des querelles et des débats universitaires à Paris. Il va, en autre exemples, soutenir Jean de Peckham contre Thomas d'Aquin sur la controverse de l'unité de la forme substantielle de l'âme humaine et, comme nous le verrons, il va farouchement s'opposer à la vision « autonomiste » du rôle de la philosophie que vont défendre certains artiens comme Siger et Boèce. Le 3 juin 1273, il est promu cardinal d'Albano. Il meurt à Lyon le 15 juillet 1274. Il est canonisé en 1482 et déclaré docteur de l'Église en 1587. Pour plus de détails, voir É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure* (deuxième édition), Paris, Vrin, 1943, p. 97.

<sup>5</sup> Nous utilisons la traduction française du texte latin. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine, De reductione artium ad theologiam*, Texte latin de Quaracchi et traduction française, introduction et notes par Pierre Michaud-Quantin, Paris, Éd. Franciscaines, 1971.

<sup>6</sup> Nous utilisons la traduction française du texte latin. SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par Henry DUMÉRY (5<sup>e</sup> édition), Paris, Vrin, 1986.

<sup>7</sup> Ces considérations nous mèneraient trop loin de notre propos, mais notons au passage que les deux premières « lumières » que Bonaventure prend en considération sont (1) la lumière extérieure qui renvoie aux différentes habiletés techniques comme, entre autres exemples, la chasse et l'agriculture, et (2) la lumière inférieure qui est la connaissance sensible se subdivisant elle-même en cinq parties correspondant aux cinq sens externes.

<sup>8</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine*, p. 57. Le latin en vis-à-vis indique : « *Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intellegibiles perscrutandas, est lumen cognitionis* ».

Quant à la théologie, sa lumière est d'une tout autre nature, car elle nous fait connaître ce qui dépasse, ce qui est au-delà de notre seule raison naturelle (*supra rationem*) et cette connaissance nous est donnée ou révélée par Dieu lui-même :

« La quatrième lumière qui éclaire à l'égard de la vérité qui nous sauve, est celle de l'Écriture sainte ; on l'appelle supérieure parce qu'elle nous entraîne vers les plus hautes réalités en nous faisant connaître ce qui dépasse notre raison, et aussi parce que nous ne pouvons la découvrir mais qu'elle doit nous être révélée d'en-haut par le " père des lumières " »<sup>9</sup>.

Cependant, si ces deux lumières sont clairement identifiées comme étant de nature différente, il n'en demeure pas moins qu'elles se rejoignent sur deux points essentiels. Tout d'abord, les lumières doivent être comprises comme la source et la cause des connaissances et vérités possibles. Dans le cas de la lumière philosophique, l'être humain connaît une réalité naturelle dans la mesure où son intellect est placé sous le rayonnement de ce *lumen* qui lui a été donné naturellement à sa naissance par celui qui est en-haut (Dieu). Cela est aussi vrai dans le cas de la théologie, car c'est en se plaçant dans le *lumen* des Saintes Écritures et par l'entremise de la foi que l'être humain peut avoir ici-bas la connaissance des réalités éternelles qui transcendent ses facultés naturelles de connaître.

Mais la lumière philosophique et la lumière des Saintes Écritures se rejoignent sur un autre point essentiel pour Bonaventure. Se référant à saint Jacques, Bonaventure évoque que toutes ces lumières relèvent d'un don et que « toutes donations parfaites viennent d'en-haut, ils descendent du Père des lumières »<sup>10</sup>. Donc, ici, source et cause doivent être également entendues en un autre sens, c'est-à-dire que toutes ces lumières relèvent en définitive d'une unique et même source ainsi que d'une unique et même cause ultime qu'est Dieu en tant qu'il est le père des lumières ou, comme le dit quelquefois Bonaventure, « la

---

*philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta. Et hoc triplicatur in rationalem naturalem et moralem » (De reductione artium ad theologiam, I, 4).*

<sup>9</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine*, p. 61. Le latin en vis-à-vis indique : « *Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a Patre luminum descendit » (De reductione artium ad theologiam, I, 5).*

<sup>10</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine*, p. 49. Le latin en vis-à-vis indique : « *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum » (De reductione artium ad theologiam, I, 1).*

vraie lumière ». Bref, ultimement, toutes les lumières se ramènent à Dieu, source et cause de tout ce qui existe.

Autant dans son *De reductione artium ad theologiam* que dans son *Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventure déploie un effort impressionnant à montrer que l'ensemble des connaissances naturelles possibles dépendent intrinsèquement de la révélation en se ramenant – à la manière, soit d'un vestige, soit d'une image – à Dieu lui-même.<sup>11</sup> Pour Bonaventure, il n'existe pas de philosophie autonome ou séparée de la doctrine sacrée. Certes, il reconnaît le caractère particulier que revêt la philosophie en faisant œuvre de raison naturelle dans ses opérations, mais, simplement affirmer la distinction épistémologique entre ce qui relève respectivement de la raison naturelle et de la foi n'épuise pas le problème pour Bonaventure. Au contraire, en rester à ce stade serait une grave erreur<sup>12</sup>, car comme l'a bien noté Étienne Gilson, pour Bonaventure, « le fait que la raison comme telle est distincte de la foi n'empêche pas que la seule démarche légitime et sûre de la connaissance [...] consiste à partir de la foi pour traverser la lumière de la raison et parvenir à la suavité de la contemplation »<sup>13</sup>.

Pour Bonaventure, le problème fondamental de la raison est que cette raison a été entachée par le péché originel, car celui-ci a « imprimé à la nature humaine une double tache : l'ignorance de l'esprit et la concupiscence de la chair »<sup>14</sup>. Or, c'est afin de suppléer à ce manque qu'il devient nécessaire pour l'être humain d'adhérer par la foi aux Saintes Écritures. Foi et Saintes Écritures forment la clef de voûte de l'édification unitaire de l'ensemble des savoirs. Si nous suivons encore Étienne Gilson, la philosophie, pour

---

<sup>11</sup> Sur une base analogique, Bonaventure parle d'une imitation de Dieu dans la création à deux niveaux différents : « Or, parmi les êtres créés, les uns sont un vestige, les autres une image de Dieu » (cf. SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, p. 27). Le texte latin en vis-à-vis indique : « *Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum, et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago* » (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 4). La première voie relève du vestige de Dieu au travers des êtres matériels. La deuxième voie relève d'une ressemblance ou d'une image au travers des réalités spirituelles. Il y a une troisième voie, même si elle n'est pas mentionnée par Bonaventure, et il s'agit de la similitude qui est réservée aux âmes surnaturalisées dans l'au-delà.

<sup>12</sup> Comme nous le verrons plus loin, il semble que, pour Bonaventure, c'est en partie là l'erreur des artiens que d'en rester au simple plan de ce qui relève de la distinction entre raison naturelle et foi.

<sup>13</sup> É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure* (deuxième édition), p. 97.

<sup>14</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, p. 33. Le latin en vis-à-vis indique : « [...] *et totum genus suum per originale peccatum, quod ducliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia* » (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 7).

Bonaventure, n'est qu'une médiation, c'est-à-dire une voie que l'on emprunte temporairement afin de mieux effectuer un retour à Dieu par les Saintes Écritures.<sup>15</sup>

Mais dans quelle proportion la science philosophique peut-elle rester inachevée, incomplète ou ignorante si elle n'a pas recours à la foi et à une discipline maîtresse? Pour Bonaventure, le danger d'une telle philosophie est grand, car une philosophie qui ne se subordonne pas à sa maîtresse brise le chemin ou l'itinéraire vers Dieu, puisque relevant seulement d'elle-même, elle demeure incapable de reconnaître la présence de Dieu dans le monde ici-bas; ce faisant, elle finit par se perdre et se pervertir. Lorsque Bonaventure s'efforce de reconduire toutes les lumières, y compris la lumière philosophique, aux Saintes Écritures, il le fait par le biais d'une vision ternaire du sens à accorder aux caractères mystiques des Saintes Écritures qu'il déploie ensuite à la manière d'un triptyque dans chacune des lumières ou connaissances possibles à l'homme :

« Dans tous les livres de l'Écriture sainte, en effet, on saisit, outre le sens littéral, celui qu'expriment les mots mêmes du texte, un triple sens spirituel : l'allégorique nous enseigne ce qu'il faut croire de la Divinité et de l'humanité, le moral nous enseigne comment vivre, l'anagogique comment nous attacher à Dieu. Ainsi, toute l'Écriture sainte nous enseigne ces trois points : la génération éternelle et l'incarnation du Christ, la règle de vie, l'union de Dieu et de l'âme »<sup>16</sup>.

Pour Bonaventure, l'exégèse biblique force deux sens dont le deuxième est lui-même divisé en trois sens que sont le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique. Or, toute la démarche du deuxième chapitre du *De reductione artium ad theologiam* sera de retrouver dans chacune des connaissances possibles pour l'être humain les trois aspects issus des trois sens spirituels : ce que l'homme doit croire, comment il doit vivre et comment voir dans ces connaissances l'union de l'âme à Dieu. Ainsi, l'unité de la sagesse chrétienne n'est pas compromise par la diversité des points de vue « scientifiques », car cette sagesse chrétienne est fondée en raison par l'unité d'un même témoignage que sont les Saintes Écritures, et ces mêmes écritures réduisent en définitive tous les savoirs à Dieu lui-même – fondement unitaire de la totalité. De l'aveu même de Bonaventure, il n'y a de

---

<sup>15</sup> Cf. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 98.

<sup>16</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine*, p. 61. Le latin en vis-à-vis indique : « *In omnibus enim sacrae Scripturae libri praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensu spiritualis, scilicet allegoricus, quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate ; moralis, quo docemur, quomodo vivendum sit ; et anagogicus, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum. Unde tota sacra aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem* » (*De reductione artium ad theologiam*, I, 5).

philosophie que pour autant que nous la ramenons à la manière dont il a lui-même ramené le sens spirituel de la révélation à ces trois points fondamentaux.<sup>17</sup> Nous comprenons mieux maintenant pourquoi Gilson affirmait de la philosophie bonaventurienne qu'elle n'était qu'une médiation. Le point de départ de la démarche bonaventurienne est un acte de foi envers les Saintes Écritures que nous pouvons ramener aux trois points essentiels susmentionnés. Une philosophie bonaventurienne se place donc à la fois comme intermédiaire, c'est-à-dire après un acte de foi envers les Saintes Écritures et un futur retour aux Saintes Écritures et à Dieu, mais puisque dans ce processus, la philosophie a comme devoir de nécessairement conduire vers un retour aux Saintes Écritures, elle se place donc comme une servante dans l'ensemble du processus.

Dans cette optique, la philosophie n'a de légitimité que pour autant qu'elle se doive de « reconduire » le croyant vers Dieu. Le terme « reconduire » ne doit pas ici être compris comme le mouvement d'un croyant qui se serait perdu d'une quelconque manière lorsqu'il aurait fait de la philosophie. La philosophie reconduit dans la mesure où son utilité première et fondamentale est celle d'opérer dans le croyant un retour réflexif vers les Saintes Écritures, mais qui, en tant que retour réflexif, sera plus profond que le point de départ d'origine, car le croyant aura perçu par le biais des différents *lumina* philosophiques les trois points fondamentaux auxquels Bonaventure a ramené le sens spirituel des Saintes Écritures. Donc, par la philosophie, le croyant aura perçu la présence de Dieu partout dans la création. Une telle conception de la philosophie exclut, par conséquent, toute prétention

---

<sup>17</sup> À titre d'exemple, la connaissance sensible se ramène à la génération éternelle et à l'incarnation du Verbe dès lors que l'objet sensible met en mouvement les puissances sensorielles en produisant une image d'ordre sensible. Mais cette image n'est menée qu'à son terme (la génération) que si elle s'unit à l'organe sensoriel afin que lorsque cette union se réalise une perception nouvelle d'ordre sensible se réalise dans l'organe sensoriel (l'incarnation). Bien que toute perception sensorielle n'est pas en elle-même éternelle, car l'objet sensible n'est pas continuellement perçu par les sens, il n'en demeure pas moins que pour Bonaventure, l'objet en lui-même produit éternellement son image. Il tire également une règle de vie de l'activité des sens dans la mesure où, d'une part, chaque sens à son objet sensible qui lui est propre et, d'autre part, lorsque ceux-ci sont bien réglés, ils combattent à la fois la négligence et la concupiscence. Finalement, considéré sous l'aspect du troisième élément, il voit dans la connaissance sensible l'union de Dieu et de l'âme. Pour Bonaventure, chaque faculté sensorielle recherche par nature le sensible qui lui est propre et une fois qu'il le retrouve, il le fait avec la plus grande des joies et lorsqu'elles sont bien ordonnées, elles retrouvent leur objet sensible respectif sans lassitude (cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine*, p. 65-69). Dans le cadre de cette enquête, le lecteur nous pardonnera de ne pas étendre l'exercice qui vient d'être fait à l'ensemble des connaissances possibles à l'homme, car se prêter à une telle activité nous mènerait trop loin de notre propos. Néanmoins, l'exemple de la connaissance sensorielle montre clairement la tentative bonaventurienne de ramener les différents savoirs aux Saintes Écritures et de manière telle à conserver une parfaite unité organique entre les parties que constitue la sagesse chrétienne et les différents types de savoir.

en droit et en pratique d'une philosophie qui se voudrait autonome par rapport à la révélation, c'est-à-dire une philosophie qui exercerait son activité propre de manière telle qu'elle le ferait sans considération pour son but, c'est-à-dire acheminer le retour de l'âme humaine vers Dieu et les Saintes Écritures. Bref, pour Bonaventure, la philosophie a une valeur en soi, mais cette valeur ne doit pas être prise pour elle-même, car, de par son essence, elle est ordonnée à la sagesse du Christ.

### 1.3. Roger Bacon<sup>18</sup>

Environ au même moment où Bonaventure concevait l'unité parfaite de la *sapientia christiana*, un autre théologien du nom de Roger Bacon déployait les fondements d'un système différent de celui de Bonaventure, mais qui posait néanmoins les jalons d'un ensemble de connaissances chrétiennes formant un tout parfaitement unitaire comme celui de Bonaventure. Moins illustre que Bonaventure, ce maître en théologie serait né entre 1215 et 1220 et aurait commencé sa carrière universitaire à Paris autour de 1236. Il aura une longue carrière universitaire, mais ce n'est que dans son *Opus Majus*, composé en 1266<sup>19</sup>, qu'il exposera ses vues sur la relation entre les différents savoirs. F. V. Steenberghen notera en deux occasions que, comme Bonaventure, Roger Bacon « a la hantise de l'unité du savoir »<sup>20</sup>. Cette unité du savoir se déploie sur les mêmes deux axes que Bonaventure, à savoir la place qu'il accorde à l'origine divine des différentes sciences (naturelle et révélée) et à la relation de subordination des sciences philosophiques envers la science sacrée.

Pour Roger Bacon, la science est également quelque chose de trop grand pour être l'œuvre de l'être humain seul, mais il va s'employer à montrer cette origine divine par un tout autre chemin que celui emprunté par Bonaventure. Tout comme pour Bonaventure, Roger Bacon attribue facilement une origine divine aux Saintes Écritures, car il croit que ces dernières sont directement révélées par Dieu ou inspirées par lui au moyen des prophètes. La différence avec Bonaventure se situe sur le mode des sciences naturelles, car si, pour Bonaventure, l'origine divine de ces sciences est attestée par sa capacité à faire retour vers les Saintes Écritures par un triple aspect, il en va autrement pour Bacon. Ce dernier va faire, dans une certaine mesure, une « archéologie » de la philosophie depuis son origine terrestre. Or, pour lui, cette origine divine des sciences naturelles est attestée

---

<sup>18</sup> Roger Bacon est né à Ilchester, en Angleterre, en 1214. En 1228, il commença ses études à Oxford. Nous savons également qu'il fit un premier séjour d'enseignement à Paris de 1237-1246. Il retourna ensuite enseigner à Oxford et entra dans l'ordre des Franciscains. Il fit un second séjour à Paris qui s'étend de 1256 à 1280. C'est durant cette période que sa production littéraire va être la plus importante : son *Opus minus* en 1265, son *Opus majus* en 1268, son *Opus tertium* en 1270 et son *De speculis comburentibus* vers 1274. Tout comme Bonaventure, il vécut donc les troubles universitaires de l'Université de Paris des années 1267-1277. Vers 1280, il revint à Oxford et, aux alentours de 1292, il composa le *Compendium studii theologiae* qui se veut un résumé de sa pensée philosophique et théologique. Il meurt à Oxford le 11 juin 1294.

<sup>19</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, p. 463.

<sup>20</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 381 ; voir également F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, p. 463.

par le fait que Dieu révéla l'Écriture sainte et la philosophie de manière telle que les *sancti patriarchae et prophetae* surent exactement comment se comporter selon la loi divine, mais aussi selon la philosophie. Ils furent donc de véritables philosophes (*fuerunt veri philosophi*) et, par conséquent, les premiers philosophes. Solomon étant le représentant le plus illustre de cette catégorie de philosophe<sup>21</sup>, cette philosophie se transmet aux Égyptiens par l'entremise d'Abraham et aux Chaldéens par Noé.<sup>22</sup> Cette philosophie arriva ensuite chez les Grecs dont Aristote fut le représentant ultime de ces philosophes païens, car il dépassa en excellence ses maîtres Platon et Socrate.<sup>23</sup> Pour Bacon, la philosophie d'Aristote est digne du plus grand respect, car ce dernier va être comparé à saint Paul, c'est-à-dire que, pour Bacon, Aristote a été à la philosophie ce que saint Paul a été à la *sapientia christiana*.<sup>24</sup> Cette philosophie aristotélicienne trouvera ensuite une nouvelle rationalité en Islam avec les deux plus grands successeurs d'Aristote que son Avicenne et Averroès.<sup>25</sup> Pour Bacon, une preuve que c'est la même philosophie qui s'est transmise des patriarches

---

<sup>21</sup> « *Et hoc ultimo confirmari potest per hoc quod eisdem personis data est philosophiae plenitudo, quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio. Et non solum est necessarium propter articulum qui hic tractatur, sed propter totum negotium sapientiae certificandum. Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem, qua probata nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores, quamvis nos in illis fuerimus inexperti. Sed nullum capitulum sapientiale est tanti laboris sicut est certificatio hujus rei, eo quod est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae, atque contrarietates et dubia multipliciter intercurrent, et oportet auctores et volumina abundantius revolvī quam pro aliquo alio articulo, qui in toto sapientiae studio valeat reperiri. Dico igitur quod eisdem personis a Deo data est potestas philosophiae, quibus et sacra scriptura, scilicet sanctis ab initio, ut sic appareat una esse sapientia completa hominibus necessaria. Soli enim patriarchae et prophetae fuerunt veri philosophi qui omnia sciverunt, scilicet non solum legem Dei, sed omnes partes philosophiae. Hoc enim ipsa sacra scriptura nobis satis evidenter ostendit, quae dicit Joseph erudivisse principes Pharaonis et senes Aegypti prudentiam docuisse, et Moysem fuisse peritum in omni sapientia Aegyptiorum. Et Bezaleel et Aholiab hoc demonstrant, qui omni intellectu et sapientia rerum naturalium fuerunt illustrati; uno enim flatu Spiritus Sanctus eos illuminavit et docuit totam potestatem naturae in rebus metallicis et caeteris mineralibus. Sed et Solomon sapientior omnibus praecedentibus et subsequentibus secundum testimonium scripturae plenam obtinuit philosophiae potestatem. Et Josephus primo antiquitatum libro dicit quod cum filii Adae per Seth fuerint viri religiosi et ab ipso Deo facti, Deus dedit eis sexcentos vivere annos propter gloriosas partes philosophiae, in quibus studuerunt, ut quod Deus eis revelavit possent experiri per vitae longitudinem » (ROGER BACON, *The 'Opus majus' of Roger Bacon*, Edited with introduction and analytical table by John Henry Bridges, Supplementary volume : containing revised text of first three parts ; correction ; emendations ; and additional notes, II, *pars secunda*, London, Williams & Norgate, 1900, p. 53-54).*

<sup>22</sup> « *Et addit quod Noe et filii ejus Chaldeos docuerunt partes philosophiae, et quod Abraham intravit Aegyptum et docuit Aegyptios* » (cf. *Ibid.*, p. 54).

<sup>23</sup> « *Hic est Socrates qui dicitur pater philosophorum magnorum, quoniam Platonis et Aristotelis magister, a quibus omnes sectae philosophantium descenderunt* » (cf. *Ibid.*, p. 64).

<sup>24</sup> « *Philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae Apostoli nomine intelligitur* » (cf. *Ibid.*, p. 66).

<sup>25</sup> « *Qui evit autem et siluit philosophia Aristotelis pro majori parte, aut propter occultationem exemplarium et raritatem, aut propter difficultatem, aut propter invidiam, aut propter guerras Orientis, usque post tempora Machometi, quando Avicenna et Averroes et caeteri revocaverunt philosophiam Aristotelis in lucem plenae expositionis* » (cf. *Ibid.*, p. 66).



à Averroès en passant par Aristote lui-même est que tous sans exception ont consacré leur existence à la recherche de la vérité, au bien, à la vie future et tout cela en rejetant les honneurs (*honores*), les richesses (*divitias*) et les plaisirs (*delicias*).<sup>26</sup>

Déjà, nous pouvons constater à partir de ce qui a été dit qu'il existe une certaine unité qui ordonne la réflexion de Bacon au sujet de l'articulation épistémologique entre la philosophie et la théologie. La philosophie et la théologie ont une même origine divine qui passe, dans le cas de la philosophie, des patriarches et des prophètes aux philosophes arabes. Ce n'est cependant pas le mot de la fin pour Bacon, car cette unité émerge sur le fond d'un triple aspect identique aux Saintes Écritures : « *quoniam ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter finem unum. Quapropter haec sapientia ex sua triplici comparatione unitatem sortietur. Caeterum via salutis una est, licet gradus multi; sed sapientia est via in salutem* »<sup>27</sup>. Tout comme chez Bonaventure, l'unité est fondée sur une conceptualité ternaire, mais chez Bacon, le déploiement de ce triptyque s'effectue de manière différente : (1) toute sagesse, qu'elle soit naturelle ou révélée est le fruit d'une donation de la part du Dieu unique ; (2) cette donation a été octroyée par Dieu pour le bien d'un seul monde ; (3) ce don unique n'a été fait que pour une seule fin, à savoir le Salut de l'homme. Ce sont ces trois éléments qui fondent l'unité de la sagesse chrétienne, car nous avons, d'une part, avec le premier élément, la cause efficiente de cette sagesse et, d'autre part, avec le troisième élément, la cause finale. Le deuxième élément apporte, quant à lui, la lumière sur le destinataire d'une telle sagesse et de sa promesse de Salut.

Mais à l'intérieur de cette unité organique, tous n'ont pas le même degré de perfection, et par conséquent, tous n'ont pas le même rôle dans cette édification des savoirs. Les sciences philosophiques et l'Écriture sainte ne sont pas sur un pied d'égalité. En fait, pour Bacon, les premières, puisqu'elles ont un degré de perfection moindre, sont incluses dans la deuxième, de telle sorte que l'Écriture sainte domine toutes les autres formes de sagesse :

---

<sup>26</sup> « *Praeterea cum ipsi philosophi fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitati, contemnentes divitias delicias et honores, aspirantes ad futuram felicitatem quantum potuit humana fragilitas, immo victores effecti humanae naturae, sicut Hieronymus scribit de Diogene in libro contra Jovinianum, non est mirum si Deus, qui in his minoribus illuminavit, daret eis aliqua lumina veritatum majorum; et si non principaliter propter eos, tamen propter nos, ut eorum persuasionibus mundus disponderetur ad fidem* » (cf. *Ibid.*, p. 73).

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

*« Dico igitur quod vel est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum perveniri non valet, quarum virtutem in suum jus vindicat, ad cuius nutum et imperium caeterae subjacent; aut melius una est tantum sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur, per jus canonicum et philosophiam explicanda. Expositio etenim veritatis divinae per illas scientias habetur. Nam ipsa cum eis velut in palmam explicatur, et tamen totam sapientiam in pugnum colligit perseipsam »<sup>28</sup>.*

La doctrine sacrée est donc la science qui ordonne à elle toutes les autres sciences, mais la seconde partie du passage est plus qu'intéressante, puisque même si la doctrine sacrée revendique son autorité sur les autres sciences et qu'elles lui sont soumises, il semble néanmoins que ces dernières soient la condition pour que la doctrine sacrée puisse produire son effet, car la sagesse contenue dans la *sacra doctrina* doit être explicitée et expliquée par la philosophie et le droit canonique. Nous pouvons considérer que, tout comme chez Bonaventure, pour Bacon la doctrine sacrée est maîtresse, c'est-à-dire qu'elle a l'autorité suffisante pour ordonner les sciences philosophiques à son commandement. Cependant, nous pouvons dire que pour Bacon, en échange de leurs coopérations, les sciences philosophiques permettent à la doctrine sacrée de produire son effet, à savoir, exposer les vérités divines. Ce deuxième point ne serait certainement pas concédé par Bonaventure, car pour ce dernier, la subordination de la philosophie à la doctrine sacrée telle qu'elle se présente dans la pensée de Bacon n'est probablement pas assez contraignante en accordant trop à la philosophie. Néanmoins, nous pouvons affirmer sans nous tromper que malgré cette différence fondamentale, les deux théologiens suivent un même précepte ordonnant les rapports entre les différents savoirs : il n'y a pas de philosophie séparée ou autonome en droit et en pratique de la doctrine sacrée.

Pour Bacon, si nous séparons ou fractionnons les diverses sciences les unes par rapport aux autres, c'est toute la sagesse chrétienne qui s'écroule. Pour Bacon, l'ensemble de la théologie comprend la pratique de la philosophie de manière telle que d'une part, la philosophie naturelle nous permet d'arriver à une connaissance de Dieu en partant de la connaissance des créatures (*cognitionem creatoris per creaturas*) et, d'autre part, la philosophie morale nous permet de former des hommes honnêtes (*morum honestatem*), de dicter des lois justes (*leges iustas*), d'établir durablement le culte de Dieu (*cultum Dei statuit*), et ultimement de persuader qu'une vie future est non seulement possible pour l'être

---

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

humain, mais qu'elle l'attend dans l'au-delà (*persuadet de futura felicitate*).<sup>29</sup> Bien que Roger Bacon fût l'un des premiers à donner des cours sur la philosophie naturelle d'Aristote, il n'en demeure pas moins que, selon lui, la philosophie est de par son essence imbriquée comme une partie essentielle et organique d'une *sapientia christiana* formant dans son ensemble une unité parfaite avec elle.

---

<sup>29</sup> « *Caeterum et totus philosophiae decursus consistit ut per cognitionem creaturae cognoscatur Creator, cui propter reverentiam majestatis et beneficia creationis et conservationis et futurae felicitatis serviatur in cultu honorifico et morum pulchritudine et legum utilium honestate, ut in pace et justitia vivant homines in hac vita. Philosophia enim speculativa decurrit usque ad cognitionem creatoris per creaturas, et moralis philosophia morum honestatem, leges justas et cultum Dei statuit, et persuadet de futura felicitate utiliter et magnifice secundum possibile philosophiae. Haec sunt certa discurrentibus per omnes partes philosophiae principales, sicut sequentia docebunt. Cum igitur haec sint omnino necessaria Christianis et omnino consona sapientiae Dei, manifestum est quod philosophia necessaria [est] legi divinae et fidelibus in ea gloriantibus* » (cf. *Ibid.*, p. 51).

#### 1.4. Les dernières interventions de Bonaventure

Si Bacon va concentrer ses énergies à trouver dans les différentes erreurs de ses confrères théologiens les causes de la « décadence » de l'université chrétienne<sup>30</sup>, Bonaventure, lui, combattrait cette « décadence » sur deux fronts. Tout comme Bacon, il ne restera pas silencieux sur les « erreurs » de ses collègues théologiens, mais plus hostile encore que Bacon, il sera particulièrement virulent envers les « erreurs » des *magistri artium*.<sup>31</sup> Certes, Bonaventure avait dû renoncer à sa carrière professorale en 1257 puisqu'il avait été élu Ministre général des Franciscains, mais il ne se désintéressera jamais pour autant du monde universitaire de Paris.<sup>32</sup> Observant que certaines erreurs pouvaient faire courir un grave danger à la chrétienté et à l'université, Bonaventure va intervenir une première fois, en 1267, dans ses *Conférences sur les dix commandements*<sup>33</sup> et une seconde fois, en 1268, dans ses *conférences sur les sept dons du Saint-Esprit*<sup>34</sup>. L'intérêt historique des conférences de 1267 et de 1268 pour notre enquête est de montrer que, dès le carême de 1267, le docteur séraphique dénonce férocement plusieurs menaces grandissantes qui pèsent sur l'ensemble de l'université parisienne, et qui conduisent à des erreurs

---

<sup>30</sup> Il collectera sept différentes erreurs ou péchés des théologiens dans son *Opus minus* ; voir Rogeri Bacon *opera quaedam hactenus inedita*, I, 2. *Opus minus*, Edited by J. S. Brewer, London, 1859, p. 322- 357.

<sup>31</sup> Le mérite d'être le premier à avoir mis en lumière le rôle joué par Bonaventure dans les conflits doctrinaux des années 1267-1277 à l'Université de Paris revient à Jules d'Albi dans *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Duculot, Tamines, 1923. Cependant, beaucoup de médiévistes ont noté que ce travail était dépareillé par de trop nombreuses erreurs et négligences méthodologiques de telle sorte que cette étude a relativement mal vieilli, et ne répond plus aux critères actuels de scientificité. Sur les implications de Bonaventure dans le conflit, nous renvoyons à des études plus rigoureuses et qui ont passé l'épreuve du temps : É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 76-100 ; F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, 1974 ; F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>e</sup> édition), p. 180-244 et 372-422 ; F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 28-46 et 102-114 ; F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 77-80.

<sup>32</sup> Nous savons que durant son ministère, il érigea sa résidence principale à Paris et il n'est pas impossible que cet événement l'amena probablement à rester proche du climat universitaire parisien et de percevoir à l'intérieur de l'Université de Paris les différentes turbulences qui y régnaient. En effet, É. Gilson et P. Glorieux placent tous les deux le début de la résidence de Bonaventure à Paris au plus tard en 1265 et, par conséquent, juste avant les tensions universitaires de 1267-1277. Voir P. GLORIEUX, *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, Archivum Franciscanum Historicum, 1926 (19), 145-168 ; É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 27 et 29.

<sup>33</sup> Il s'agit du titre de la traduction française du texte de Bonaventure intitulé *Collationes De decem praeceptis* ; voir SAINT BONAVENTURE, *L'œuvre de Saint Bonaventure, Les Dix Commandements*. Traduction, introduction et notes de Marc OZIOU, Paris, Desclée/cerf, 1992.

<sup>34</sup> Il s'agit du titre de la traduction française du texte de Bonaventure intitulé *Collationes De septem donis Spiritus Sancti* ; voir SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*. Introduction, traduction et notes par Marc OZIOU, Paris, Cerf, 1997.

impardonnables.<sup>35</sup> Ce n'est probablement pas un simple hasard si dans ses *Conférences sur les dix commandements*, la source majeure d'erreur qu'il nomme et qu'il étudie est la « présomption téméraire de l'investigation philosophique »<sup>36</sup>, c'est-à-dire le mauvais usage que font les artiens de la philosophie en prenant l'activité philosophique comme une fin en soi sans égard pour la sagesse chrétienne et ses vérités. Pour Bonaventure, ce mauvais usage autonomiste de la philosophie a pour conséquence la défense malheureuse de deux erreurs impardonnables : la première est l'affirmation de l'éternité du monde ; la seconde réside dans l'affirmation qu'il n'existe qu'une seule intelligence pour tous les êtres humains.<sup>37</sup>

L'année suivante, également durant le carême, il présentera ses *Collationes De septem donis Spiritus Sancti* et les deux erreurs déjà présentes en 1267 seront à nouveau dénoncées par lui, mais il prendra soin d'en dénoncer une troisième, à savoir « que toutes les choses arrivent par nécessité »<sup>38</sup>. Ici, il nous présente une série de neuf conférences dont chacune est associée à un don de Dieu<sup>39</sup>, et s'il est toujours question dans ces conférences d'un cheminement ou d'un itinéraire vers Dieu, il est davantage question ici d'une pratique qui conduirait à cette sagesse. Dans ces conférences, l'homme qui désire s'acheminer à Dieu est appelé à faire des choix, c'est-à-dire choisir entre le bien et le mal ; entre le péché et l'amour ; entre l'erreur et la vérité. C'est dans cette optique qu'il reviendra plus longuement que dans ses *Conférences sur les dix commandements* sur les trois erreurs impardonnables d'une philosophie autonomiste. Plus précisément, il tentera de tirer toutes les conséquences théologiques des erreurs que les « sots »<sup>40</sup> se complaisent à tenir comme

---

<sup>35</sup> Il relève trois sources qui sont à l'origine de diverses erreurs : « Mais toutes les fausses et superstitieuses sophistications de l'erreur proviennent soit de la présomption téméraire de l'investigation philosophique, soit de l'intelligence perverse de la sainte Écriture, soit de l'affection désordonnée de la sensualité » (cf. SAINT BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, p. 71-72). Le latin indique « Omens autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt, aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae » (*Collationes De decem preceptis*, II, 24 ; *Opera*, t. V, p. 514-515).

<sup>36</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, p. 72.

<sup>37</sup> « De la présomption téméraire de l'investigation philosophique procèdent les erreurs des philosophes, comme de poser que le monde est éternel et qu'il y a un seul intellect pour tous les hommes » (cf. SAINT BONAVENTURE, *Les Dix Commandements*, p. 72) ; le latin indique « Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum et quod unus intellectus sit in omnibus » (*Collationes De decem preceptis*, II, 24 ; *Opera*, t. V, p. 515).

<sup>38</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*, VIII, 16, p. 177.

<sup>39</sup> I. La grâce ; II. La crainte ; III. La piété ; IV. La science ; V-VI. La force ; VII. Le conseil ; VIII. L'intelligence ; IX. La sagesse.

<sup>40</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*, VIII, 8, p. 169.

vraies et à enseigner comme vraies. L'éternité du monde, qui est la première erreur des philosophes, entraîne fatalement la négation de Dieu comme cause libre et efficiente du monde puisque cet énoncé contredit le premier verset de la Bible voulant que ce soit Dieu lui-même qui a créé le monde librement.<sup>41</sup> Donc, les philosophes suppriment « à Dieu sa primauté d'acte de causer »<sup>42</sup>. La deuxième erreur qui veut que tout arrive par nécessité conduit à une série de quatre péchés ou hérésies tous en lien avec un fatalisme : les philosophes nient l'existence du libre arbitre, et par conséquent, le mérite, la récompense, le démerite et le châtement s'évanouissent sous l'agir conduit par nécessité ; la souffrance que le Christ a vécu pour le Salut de l'homme devient sans valeur ; puisque tout arrive par nécessité, alors Dieu est directement responsable de tous les maux ; finalement, Dieu ne connaît pas ses créatures, car comme l'enseigne Aristote, le premier moteur qui agit par nécessité ne se pense que lui-même. Quant à l'erreur affirmant qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, celle-ci pêche en ce qu'une fois la mort du corps physique advenue, la rétribution et le châtement dans l'au-delà deviennent impossibles puisque, par exemple, « unique est l'âme du Christ et celle de Judas »<sup>43</sup>.

L'accusation explicite de *duplex veritas* n'apparaît pas ni chez Bacon ni chez Bonaventure, mais pour Bonaventure, les artiens ont perdu de vue le rôle et la place revenant aux sciences philosophiques dans l'ensemble de la *sapientia christiana* en concevant l'activité philosophique totalement autonome en droit (*de jure*) et en pratique (*de facto*) de la construction des savoirs chrétiens. Ce faisant, les philosophes en sont venus à soutenir des vérités qui sont en parfaite contradiction avec les vérités révélées.

Voyant que la censure de 1270 et les statuts de 1272 n'ont rien changé aux tensions internes et aux « dérives » que subissait l'université, Bonaventure va prendre la parole pour une ultime et dernière fois<sup>44</sup> dans ses conférences sur *Les Six Jours de la Création*<sup>45</sup> afin de rappeler l'inquiétante tangente que prend l'université et, par conséquent, le danger imminent qui guette la chrétienté : « Une critique de la vie du Christ a commencé chez les

---

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, VIII, 16, p. 177.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, VIII, 16, p. 178.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, VIII, 16, p. 177.

<sup>44</sup> Les *Collationes in Hexaëmeron* sont les dernières traces écrites de Bonaventure, car il mourra l'année suivante, c'est-à-dire le 15 juillet 1274.

<sup>45</sup> Il s'agit du titre de la traduction française du texte de Bonaventure intitulé *Collationes in Hexaëmeron* ; voir SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*. Traduction, introduction et notes par Marc OZILLOU et préface d'Olivier Boulnois, Paris, Desclée/Cerf, 1991.

théologiens<sup>46</sup>, et une critique de la doctrine du Christ chez les maîtres de la Faculté des arts<sup>47</sup>, par de fausses hypothèses »<sup>48</sup>. C'est dans ces conférences-ci qu'il va être le plus cinglant envers les maîtres ès arts de la Faculté de Paris. Il va rappeler à ces derniers – comme il l'avait déjà fait plusieurs fois – que toute science est ordonnée à la *sacra doctrina*. Il est frappant de voir à quel point ce thème traverse l'ensemble de l'œuvre de Bonaventure, car de son *De reductione artium ad theologiam* écrit entre 1255-1257 à ses derniers écrits que sont les conférences sur *Les Six Jours de la Création* en passant par ses *Collationes* de 1267 et 1268, il sera toujours question de cette défense de l'unité du savoir chrétien, à laquelle toutes ses parties se ramènent à la manière d'un tout parfaitement homogène et organique.

Lorsque les artiens posent fermement leurs fausses hypothèses, ils ne font que reproduire cette « curiosité par laquelle Lucifer, puis Adam, chutèrent »<sup>49</sup>, et pour Bonaventure, il ne s'agit pas simplement d'une image symbolique.<sup>50</sup> Au contraire, les artiens reproduisent véritablement ce qui provoqua la chute de Lucifer et d'Adam, c'est-à-dire l'acte par lequel ils se sont détournés de Dieu pour ne considérer que le sensible comme objet de concupiscence, de telle sorte que cette connaissance philosophique en vient à se considérer à partir d'elle-même comme sa propre raison d'être et sa propre fin.<sup>51</sup> Face à la démarche philosophique, « soit on s'arrête à la beauté de la créature, soit on tend par elle vers autre chose. La première voie est un dévoiement »<sup>52</sup>.

Les artiens, lorsqu'ils refusent de réduire (*reductio*) la philosophie au rôle ancillaire qui lui est dévolu reconduisent cette voie de perdition, et comme le note É. Gilson, de manière générale pour Bonaventure, « l'erreur des philosophes est précisément d'avoir

---

<sup>46</sup> Ici, Bonaventure vise spécifiquement les maîtres séculiers en théologie qui critiquent l'idéal religieux mendiant fondé sur la vie même du Christ. Plus spécifiquement, ces théologiens s'attaquaient à l'ordre des Franciscains auquel Bonaventure appartenait.

<sup>47</sup> Ici, Bonaventure vise les philosophes aristotéliens hétérodoxes ou, comme il les nomme, les « averroïstes ».

<sup>48</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les six jours de la création*, I, 9. p. 410-411.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, XIX, 4. p. 410-411.

<sup>50</sup> Comme le note Olivier Boulnois, il s'agit d'un véritable vice, car dans la 22<sup>e</sup> conférence, Bonaventure présente Lucifer comme le patriarche de ceux qu'il dénonce présentement : « Le bandit, en effet, ne doit pas être introduit dans la cour royale, sauf pour être condamné. En effet, la malheureuse Ève a introduit la parole du serpent et a douté, et beaucoup, aujourd'hui, sont corrompus par cette parole » (cf. SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*, XXII, 35. p. 486-487).

<sup>51</sup> Cf. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 351-352.

<sup>52</sup> SAINT BONAVENTURE, *I Sent.* 3. 1. 1. q. 2, ad 1 (I,75). Traduction d'Olivier Boulnois dans SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*, p. 40.

négligé ce qui faisait de la création un système de signes intelligibles [renvoyant à la présence de Dieu dans cette création]<sup>53</sup> pour n'en laisser subsister qu'un amas de choses qui ne le sont pas »<sup>54</sup>, car ils voient dans l'enquête philosophique sa propre cause et sa propre fin. Pour Bonaventure, la philosophie n'est qu'une étape. Or, celui qui voit dans la quête philosophique sa propre cause et sa propre fin s'arrête à celle-ci, et celui « qui veut s'y arrêter tombe dans les ténèbres »<sup>55</sup>. Cette virulence va marquer les vingt-trois conférences et dénote bien l'importance et l'urgence d'agir, pour Bonaventure, afin de corriger cette « dérive pécheresse ». La démarche bonaventurienne est la même dans ces trois interventions annuelles, c'est-à-dire qu'il ne vise ni à enseigner, ni à réfuter, ni à corriger les erreurs, mais ne vise qu'à attaquer publiquement la cause de ses dérives : *la présomption téméraire de l'investigation philosophique*. Ce qui n'était qu'un avertissement dans ses écrits de 1255 et 1259 devient à l'intérieur de ses conférences l'une de ses plus grandes préoccupations. Cette témérité prenait la forme d'une autonomie de la recherche philosophique, c'est-à-dire que la recherche philosophique s'érigait comme une *sapientia mundana* indépendante de par sa méthode et sa démarche au regard de la *sapientia christiana*. Maintenant, comment ce système prend-il forme chez Siger de Brabant?

---

<sup>53</sup> Nous rajoutons ce qui est entre crochets.

<sup>54</sup> Cf. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 176.

<sup>55</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*, IV, 12, p. 99. La même affirmation sera présente dans ses conférences sur *Les Six Jours de la Création* (cf. SAINT BONAVENTURE, *Les Six jours de la Création*, VI, p. 1, 2, 4, 5 et 32).



### 1.5. Siger de Brabant<sup>56</sup>

Le statut de 1255 a eu pour effet institutionnel de compléter le passage d'une faculté des arts à une faculté de philosophie et, plus précisément en faculté de philosophie aristotélicienne. Confrontés intellectuellement à répétition à ce savoir païen, il est devenu immanquable ou inévitable que les maîtres de la faculté des arts prennent conscience de la nature propre de la démarche philosophique et, conséquemment, qu'ils prennent également conscience que leurs enseignements ainsi que leur discipline n'avaient plus pour simple fonction première d'être une courroie de transmission des arts libéraux. Si la question de la distinction entre philosophie et théologie par leurs principes propres et leur méthode respective était devenue inévitable, il va sans dire que les maîtres eux-mêmes allaient proposer leurs solutions afin de concilier foi et raison. Cette section aura pour objectif de montrer comment le conflit entre foi et raison s'articule dans la pensée d'un autre grand et célèbre maître de la faculté des arts : Siger de Brabant.

Les raisons d'une telle démarche se trouvent au nombre de trois. Tout d'abord, ce détour par Siger nous permet de relativiser la suite de notre enquête en évitant d'ériger le système boécien en paradigme artien, c'est-à-dire d'en faire le système par excellence des maîtres « hétérodoxes ». Ensuite, le modèle épistémologique de Siger nous permettra de mettre au jour les points communs entre les différents systèmes épistémologiques brabançon et boécien, tous deux tentant de concilier la foi et la raison. Finalement, la présentation des grandes lignes du système brabançon nous permettra, dans la suite de notre

---

<sup>56</sup> Siger et Boèce étaient des contemporains et ils enseignaient tous deux à la Faculté des arts de Paris durant les années 1267-1277. Nous ne possédons aucun renseignement sur le lieu et la date de naissance exact de Siger. Son nom indique seulement qu'il était originaire du duché de Brabant et qui, au XIII<sup>e</sup>, comprenait les deux provinces Belges actuelles que sont Anvers et Brabant. Nous ne possédons également aucune donnée sur les premières années de sa vie. Son nom apparaît pour la première fois sur la scène universitaire française en 1266 et nous savons qu'il sera membre de la nation des Picards. La carrière de Siger est divisée en trois moments : une première période avant le décret de 1270 ; une deuxième période entre le décret de 1270 et la condamnation de 1277 ; une troisième période après la condamnation de 1277. Nous savons aussi qu'il eut de vifs échanges avec Thomas d'Aquin à propos de la question de l'unité de l'intellect. Sa carrière universitaire se termina avec la condamnation de 1277 même si Siger a échappé à l'accusation d'hérésie. La légende veut (dans une lettre de Jean de Peckham) qu'il mourut en 1284 à Orvieto misérable et poignardé, dit-on, par son secrétaire devenu complètement fou. Pour plus de détails sur sa vie et son œuvre voir F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 9-33 ; F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 7-26 ; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 130-160.

enquête, de mieux singulariser le système boécien dans son originalité, sa force, mais également ses limites. Voyons maintenant plus en détail le cas de Siger.

De prime abord, un constat s'impose lorsque nous portons un regard général, mais attentif sur les différents écrits de Siger : il semble que son attitude ne soit pas la même tout au long de sa carrière, car « dans ses premiers écrits, avant la condamnation de 1277, tout se passe comme si le problème ne l'intéressait pas »<sup>57</sup>, alors qu'après la condamnation de 1270, il « tient compte dans son enseignement des impératifs de sa foi chrétienne »<sup>58</sup>. Dans leurs études respectives, les médiévistes F. V. Steenberghen et B. Bazán montrent, par exemple, que dans ses *Quaestiones in tertium de anima*<sup>59</sup>, Siger contrapose les raisonnements d'Aristote et d'Augustin au sujet de la temporalité de l'intellect unique sans pour autant considérer aucun des deux arguments comme nécessaire. Mais comment cette conciliation entre la foi et la raison se pose-t-elle à lui après l'intervention de Thomas d'Aquin et d'Étienne Tempier ?

Notons qu'à partir de son *De aeternitate mundi*<sup>60</sup>, certaines formulations, qui n'étaient pas présentes dans ses textes antérieurs, font maintenant leur apparition, comme

---

<sup>57</sup> Cf. F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 230.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>59</sup> Ces *Questions* ont probablement été écrites autour de 1269 et, par conséquent, elles sont antérieures aux interventions d'Étienne Tempier et de Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus contra averroistas*. Concernant la chronologie des écrits de Siger, Steenberghen offre une excellente synthèse dans son *Maître Siger de Brabant*, p. 217-221. Pour plus de détails, voir également : F. V. STEENBERGHEN, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, dans *Revue philosophique de Louvain*, Bruxelles, 1938, p. 47-87 ; B. BAZÁN, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. critique (Phil. méd., XIII) Louvain, 1972, p. 67-78 ; B. BAZÁN, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique* (Phil. Méd., XIV), Publication universitaire-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974, p. 28-140 ; F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe*, *Siger de Brabant*, p. 69-73 ; A. ZIMMERMANN, *Les Questiones in physicam de Siger de Brabant*, dans B. BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique* (Phil. Méd., XIV), Louvain, 1974, p. 141-184 ; C. A. GRAIFF, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Question sur la métaphysique. Texte inédit.*, Édition de l'institut supérieur de philosophie, éd. C. A. Graiff, Louvain, 1948, p. 9-32 ; W. DUNPHY, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Munich, Édition revue de la reportation de Vienne.*, éd. W. Dunphy, 1981, p. 18-29 ; A. MAURER, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, éd. A. Maurer, Coll. « Philosophes médiévaux XXV », Édition de l'institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 17-21. Dans une moindre mesure, le lecteur peut également se référer à la première tentative de chronologie des textes avec P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 130-160. Dans cette section, P. Mandonnet a le mérite d'offrir une première tentative de datation des textes de Siger. Cependant, cette datation, par Mandonnet, a été depuis largement corrigée et dépassée au travers des différents travaux mentionnés plus haut de sorte qu'elle n'est plus la référence scientifique actuelle.

<sup>60</sup> Ce traité a probablement été écrit en 1272 et, par conséquent, il est postérieur à la première intervention de Tempier. Voir F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 218 ; B. BAZÁN, *introduction*, dans

les expressions *secundum philosophos*, *secundum viam Philosophi*, *secundum viam philosophiae* et *a philosophis*. Ces formules vont revenir à de multiples reprises dans ses textes et, à titre d'exemple, F. V. Steenberghen a comptabilisé 13 occurrences de ces expressions dans le *De aeternitate* de Siger.<sup>61</sup> L'attitude de notre maître brabançon change donc à partir de ce texte, car il fait maintenant attention d'avertir son auditoire qu'il ne prend aucune *vue des philosophes* à son propre compte. Il n'expose que la vision de la philosophie sur l'objet à l'étude sans faire de cette vision la sienne. Ses *Quaestiones in metaphysicam*<sup>62</sup> reprennent une formulation très similaire aux précédentes mesures : « *utrum existentia semper possit habere causam efficientem et principium, loquendo secundum intentionem philosophorum* »<sup>63</sup>. Il ne fait que restituer l'intention ou l'opinion des philosophes. Il ne se prononce pas non plus sur la valeur de vérité de ces arguments ou opinions contraires à la vérité de foi et c'est la raison pour laquelle nous pourrions dire que son comportement est très proche de celui d'une doxographe : *etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat*<sup>64</sup>, *nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima*<sup>65</sup> ; *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem*<sup>66</sup> ; *Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera*<sup>67</sup>. S'il évite soigneusement, d'un côté, de déclarer *falsae* les conclusions philosophiques qui se voient être en contradiction avec les vérités révélées, il n'évite clairement pas, d'un autre côté, d'affirmer que la vérité est du côté de la foi : *Sic autem valere philosophiam non est bonum : unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit*

---

Siger de Brabant. *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. critique (Phil. méd., XIII), Louvain, 1972, p. 113-136.

<sup>61</sup> Cf. Siger de Brabant, *De aeternitate*, p. 113, l. 9-10 ; p. 114, l. 29-30 ; p. 115, l. 42 ; p. 116, l. 36-37 ; p. 117, l. 34 et 47-48 ; p. 118, l. 10-11 ; p. 119 l. 30 et 44-45 ; p. 129, l. 24-25 ; p. 131, l. 69-70 ; p. 132, l. 80 ; p. 135, l. 53-54. Pour plus de détails, voir F. V. Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 232. Nous pouvons relever que l'expression *secundum philosophos* revient également dans ses *Impossibilia* (également écrits en 1272, mais postérieurs à son *De aeternitate mundi*) en I, p. 73 et p. 74-75 (cf. Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, 1974).

<sup>62</sup> Ces *Quaestiones* ont probablement été écrites vers 1273 (cf. F. V. Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 218).

<sup>63</sup> Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam, Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, éd. W. Dunphy, II, 8, p. 59, l. 8-9.

<sup>64</sup> Cf. Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, p. 83-84, l. 45-46.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 99, l. 81-83.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 101, l. 7-8.

<sup>67</sup> Cf. Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, p. 132, l. 85-86. Dans sa traduction française du traité, F. Coursaget traduit le passage de la manière suivante : « Mais cela, nous le disons en nous référant à l'opinion du Philosophe, non pas en l'affirmant comme vrai » (Siger de Brabant, *Traité de l'éternité du monde*, Édition bilingue latin/français, Introduction et notes par Roger Bruyeron. Traduction de Françoise Coursaget, Paris, Hermann, 2017, p. 133).

*contraria veritati*<sup>68</sup> ; *ex cujus generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque ejus oppositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod inceperit*<sup>69</sup> ; *Via enim credendi intentionem Philosophi est ratio humana, et alia via ad credendum quae sunt fidei, ut dictum est*<sup>70</sup>.

Il est maintenant clair que nous pouvons caractériser les conclusions philosophiques qui contredisent les données de la révélation comme des conclusions fausses (même si Siger n'emploie par le terme *falsa*), mais comme le note Bazán dans son excellent article de 1980, la question demeure la suivante :

« cette conclusion est-elle fausse en dépit du caractère scientifique et nécessaire de l'inférence (dans ce cas la foi invalide une démarche rationnelle légitime et nécessaire), ou est-elle plutôt une conclusion dotée de simple probabilité (dans ce cas la foi sert à mettre en évidence, de façon extrinsèque, la faiblesse de l'argument, et la raison doit reprendre la recherche de la vérité sur d'autres fondements) ? »<sup>71</sup>.

La réponse à cette question est maintenant connue chez les médiévistes qui ont étudié cette question chez Siger : dans la majorité des occasions où une conclusion philosophique contredit une vérité de foi, cette conclusion n'est que probable et, par conséquent, l'argument philosophique n'a pas force d'une démonstration syllogistique.<sup>72</sup> Bref, dans la vaste majorité des cas, c'est la deuxième branche de l'alternative qui s'applique à la vision de Siger concernant la conciliation foi et raison. Nous proposons donc une brève restitution des passages de Siger évoqués par les médiévistes à ce sujet.

É. Gilson soutenait, en 1953, au sujet de Siger, que Dante avait placé le maître brabançon au Paradis, car il incarnait la figure emblématique du philosophe, c'est-à-dire

---

<sup>68</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, éd. C. A. Graiff, III, 15, p. 139, l. 34-36.

<sup>69</sup> Cf. Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, p. 132, l. 85-86. La traduction française indique : « Ils [les philosophes] pensent avoir démontré que le monde a commencé, bien que ni cela ni son contraire ne soient démontrables. Mais que c'est par la foi qu'il faille tenir qu'il a commencé » (cf. Siger de Brabant, *Traité de l'éternité du monde*, p. 145).

<sup>70</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, éd. A. Maurer, III, 15, p. 110, l. 84-85.

<sup>71</sup> C. Bazán, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux ?*, dans *Dialogue*, 19, 1980, p. 238.

<sup>72</sup> Voir les différentes études consacrées à ce sujet : C. Bazán, *La noétique de Siger de Brabant*, Vrin, Paris, 2016, p. 190-211 ; C. Bazán, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux ?*, p. 235-254 ; R. Bruyeron, *Introduction*, dans Siger de Brabant, *Traité de l'éternité du monde*, Édition bilingue latin/français, Introduction et notes par Roger Bruyeron, Traduction de Françoise Coursaget, Paris, Hermann, 2017, p. 35-46 ; J. P. Müller, *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, dans *Miscellanea philosophica R.P. Josepho Gredt O.S.B. completis LXXV annis oblata* (Studia anselmiana), Rome, 1938, p. 35-50 ; F.-X. Putallaz et R. Imbach, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 109-119 ; F. V. Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-la-Neuve, 1977, p. 233-248.

celui qui est maître dans l'art du syllogisme.<sup>73</sup> Pour Siger, la méthode et le savoir philosophique sont fondés sur la possibilité de construire un raisonnement exact dans lequel les termes des propositions et leur compréhension sont clairement établis ainsi que le respect des règles d'enchaînement logique de ces propositions. Notons tout d'abord que dans l'ensemble des mesures de précautions citées plus haut, il n'y en a aucune qui soit précédée ou suivie de l'affirmation voulant que les arguments philosophiques présentés doivent être tenus comme vrais. Ensuite, à de multiples reprises dans ses textes, Siger va explicitement marquer la faiblesse de certains arguments philosophiques. F. V. Steenberghen et B. Bazán ont retrouvé, dans le *De anima intellectiva*<sup>74</sup>, des passages intéressants au sujet du problème du monopsychisme.<sup>75</sup> Malgré que certains arguments philosophiques soient en faveur de l'unicité de l'âme intellectuelle, et que d'autres soient en faveur de la multiplicité, il faut tenir ces conclusions comme non concluantes démonstrativement :

*Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue ARISTOTELIS, etsi forte PHILOSOPHUS senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt*<sup>76</sup> ;

[...] *quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio PHILOSOPHI de ea*<sup>77</sup> ;

*Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit PHILOSOPHUS de dicta quaestione ; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat*<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1953, p. 250-256.

<sup>74</sup> Cet ouvrage a probablement été écrit dans la même année que les *Quaestiones in metaphysicam*, à savoir en 1273, mais de manière postérieure à elles (cf. F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 218).

<sup>75</sup> Pour plus de détail sur ce qui va suivre voir : C. BAZÁN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux*, p. 238-239 ; F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 235-237.

<sup>76</sup> Cf. Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, p. 83-84, l. 44-48.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 99, l. 81-83.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 108, l. 84-86.

De la même manière, dans ses *Quaestiones super librum de causis*, il affirme que malgré les arguments répétés en faveur de l'éternité des intelligences célestes, ces arguments philosophiques ne sont pas nécessaires (*rationes non sunt necessariae*)<sup>79</sup>. Un peu plus loin dans le texte, Siger admet qu'Aristote lui-même pouvait faillir : « *Qualitercumque autem senserit Aristoteles, homo fuit et errare potuit* »<sup>80</sup>. Rappelons aussi que le *De aeternitate* se termine avec l'affirmation voulant que ni le commencement temporel de l'espèce humaine « ni son contraire ne soient démontrables »<sup>81</sup> et que c'est la foi qui nous enseigne à tenir le commencement temporel de l'espèce humaine comme vrai.

De tous les textes de Siger dont nous pouvons faire ressortir l'hypothèse selon laquelle les arguments et les conclusions qui s'opposent à une vérité révélée ne sont pas démonstrativement contraignant pour la raison, les *Quaestiones in metaphysicam* sont les plus limpides à ce sujet : « En effet, lorsque, à partir de plusieurs cas singuliers, on admet une proposition universelle, et que, parce que cela se passe dans *beaucoup* de cas, on croit qu'il en va ainsi pour tous les cas, la proposition que l'on admet n'est que probable »<sup>82</sup>. Ce passage va nous permettre d'éviter un malentendu qui pourrait survenir. Dans cette section du texte, Siger traite de l'argument par lequel Aristote en arrive à l'affirmation que toute cause première qui est de soi incorruptible, immobile et éternelle ne peut produire comme effet immédiat des réalités ou des objets corruptibles. Le principe en est que si cette cause est immobile et incorruptible, alors tous les éléments d'une causalité nécessaire sont déjà réunis pour que la cause produise son effet. De plus, puisque cette cause est également éternelle, alors la cause première produit de toute éternité son effet. Donc, la conclusion en est tirée : tout effet immédiat de la première cause ne peut être à son tour contingent et corruptible. Pour Aristote, la seule manière dont il puisse exister des réalités contingentes à partir de la cause première, c'est que ces réalités contingentes et corruptibles soient

---

<sup>79</sup> cf. C. BAZÁN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux*, 1980, p. 238. Quelques lignes plus bas, Bazán note également que cette conception était déjà présente à l'époque des *Quaestiones in tertium De anima* lorsque Siger affirme : « *Estne hoc necessarium ? Dicendum quod, licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium* » (cf. C. BAZÁN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux*, p. 238).

<sup>80</sup> cf. C. BAZÁN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux*, p. 239.

<sup>81</sup> Cf. SIGER DE BRABANT, *Traité de l'éternité du monde*, p. 145.

<sup>82</sup> Traduction de F.-X. Putallaz et R. Imbach, dans F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 111). Le latin indique : « *Quando enim accipitur ex multis singularibus aliqua propositio universalis, accipitur propositio probabilis tantum* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*. éd. A. Maurer, III, 16, p. 113, l. 93-96).

produites à partir de réalités causales intermédiaires comme les astres et les étoiles, car ces dernières sont éternelles, mais également mobiles, contrairement à la première cause.<sup>83</sup>

Ici, l'argument et la conclusion sont nécessaires, mais également en contradiction avec les données de la Révélation. Cependant, la nécessité dont il est question ici n'est qu'une nécessité logique, c'est-à-dire que l'argument est nécessaire dans son ordre logique.<sup>84</sup> Alors, comment neutraliser de tels arguments d'Aristote ? Siger va mettre en doute les principes de tels arguments, car ce sont les principes mêmes de la philosophie qui sont considérés par lui comme probables : « On ne peut en effet réfuter cet argument qu'en détruisant un [principe] probable et non nécessaire cependant »<sup>85</sup>. Ce passage de la question 19 est en parfaite continuité par rapport à un autre passage de la question 16 du même livre lorsque Siger évoque que les arguments d'Aristote à cette question sont « *quod haec non est necessaria* »<sup>86</sup>, les propositions d'Aristote sont de l'ordre de la « *propositio assumpta probalilis est non necessaria* »<sup>87</sup>. Mais quelle est la cause de ces erreurs d'adhésion philosophique ?

Pour Siger, la raison est de deux ordres. Tout d'abord, les principes sont probables, car nous raisonnons toujours à partir du donné sensible, c'est-à-dire de l'expérience sensorielle : « nous le recevons par les objets sensibles, car, du fait que nous recourons toujours aux choses sensibles, notre intellect est naturellement tourné vers les choses sensibles »<sup>88</sup>. Ensuite, ce point de départ obligé dans et par le sensible fragilise ou jette un doute sur nos principes et nos raisonnements philosophiques (en ce qui a trait, par exemple, à la saisie de la cause première et de son mode d'activité) : « tu prends alors en compte ces

---

<sup>83</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 112.

<sup>84</sup> Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une vérité-validité ou d'une vérité comme déductibilité logique. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant cette conception de la vérité-validité va aussi être utilisée pour servir de cadre interprétatif au modèle épistémologique de Boèce. Si nous admettons qu'une telle conception peut s'appliquer à Siger, il est en revanche peu probable que cette vision de la vérité s'applique au modèle boécien.

<sup>85</sup> Traduction de F.-X. Putallaz et R. Imbach, dans F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 112). Le latin indique : « *non potest solvi nisi interempto uno quod est probabile, non tamen necessaria* » (cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. Dunphy, III, 19, p. 144, l. 11-14).

<sup>86</sup> Cf. Siger de Brabant, *Questions sur la métaphysique*, éd. C. A. Graiff, III, 19, p. 154, l. 18).

<sup>87</sup> *Ibid*, III, 19, p. 155, l. 37-38.

<sup>88</sup> Traduction de F.-X. Putallaz et R. Imbach, dans F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 112). Le latin indique : « *Secundum est quod ea quae accipimus de modo agendi Primae Causae, accipimus in sensibilibus : unde, quia semper recurrimus ad sensibilia, intellectus noster natus est ad sensibilia* » (cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. Dunphy, III, 19, p. 145, l. 25-28).

choses d'ici-bas et tu ne considères pas la cause première qui est d'un autre ordre »<sup>89</sup>. Bref, dans le cas qui nous occupe, par exemple en métaphysique, le mode d'être du premier agent et de sa causalité nous échappe, car c'est au travers de nos sens et nos expériences sensibles que se glissent nos erreurs d'adhésion<sup>90</sup>, mais Dieu, son mode d'être et son activité causale, est de l'ordre de la surnature. La méthode de la philosophie s'appuie sur l'expérience, mais si l'expérience elle-même est plus manifeste pour nous, il n'en demeure pas moins qu'elle nous trompe souvent lorsque l'objet transcende notre capacité naturelle de connaître le monde<sup>91</sup>, et c'est pourquoi « il y a beaucoup de choses qui sont objets de foi et vraies, mais qui pourtant son niées, car elles semblent s'opposer à ce qui est plus manifeste »<sup>92</sup>.

Si, dans la vaste majorité des cas où une conclusion philosophique contredit une vérité de foi n'est en réalité dotée que d'une simple probabilité, il y a néanmoins un exemple où Siger parle bien d'un argument qui s'impose à la raison comme nécessaire. Ce cas précis est celui de la physique. Dans ses réponses à la question 20 de ses *Quaestiones in physicam*<sup>93</sup>, Siger se pose la question de savoir si tout ce qui est produit dans l'être est nécessairement produit à partir de quelque chose de préexistant. Pour un philosophe, la réponse à cette question s'impose à la raison naturelle avec évidence, et elle est contrainte à accepter avec nécessité cette conclusion : dans la perspective du devenir (qui est celle du philosophe), toute chose qui existe a été produite à partir de quelque chose de préexistant, car il suffit de supprimer la cause pour supprimer l'effet. Donc, la philosophie ne peut pas poser qu'une chose soit engendable à partir de rien. Devons-nous conclure à une double

---

<sup>89</sup> Traduction de F.-X. Putallaz et R. Imbach, dans F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, 1997, p. 112). Le latin indique : « *tu consideras ad ista inferiora et non respicis ad Primum, quod est alterius rationis* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. Dunphy, III, 19, p. 145, l. 31-33).

<sup>90</sup> Le latin indique : « *Potest igitur error contingere accipiendo praedictam propositionem de Agente primo sicut de agentibus quae sunt hic* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. A. Maurer, III, 16, p. 114, l. 2-4).

<sup>91</sup> C'est précisément le cas pour Dieu et son activité causale volontaire : « *Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit ?* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima*, p. 7, l. 74-75) ; voir également ses *Quaestiones in metaphysicam* : « *cum Primum sit super alia, modus suus agendi est super alios modos agendi* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Questions sur la métaphysique*, éd. C. A. Graiff, III, p. 155, l. 32-33).

<sup>92</sup> Traduction de F.-X. Putallaz et R. Imbach, dans F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 112. Le latin indique : « *Secundo, dico quod multa sunt credibilia et vera, quae, quia repugnare videntur magis manifestis, negata sunt ; quare tunc non possem illud negare* » (cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. Dunphy, III, 19, p. 144, l. 16-18).

<sup>93</sup> Ces *Questions* ont probablement été écrites en 1271 (cf. F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 218).



vérité ? Rien n'est moins certain, car si une telle vérité philosophique est en contradiction avec des vérités de foi et contraint notre raison naturelle, pour Siger, il suffit d'en circonscrire la portée. La philosophie a conscience du domaine épistémologique dans lequel prend place son énoncé philosophique. Il s'agit du domaine du devenir qui est ancré dans les causes et les effets naturels. Cependant, il est possible pour le philosophe de quitter ce domaine restrictif pour reposer la question en terme de création, c'est-à-dire en terme absolu de l'être.<sup>94</sup> Bref, ce type de vérités philosophiques est limité dans son champ de compétence qui est plus restrictif que celui de la révélation qui prend la question de manière *absolue*. C'est ce que les historiens ont retenu sous la distinction *simpliciter/secundum quid*. Nous reviendrons en détail sur cet aspect important de la pensée artienne dans les chapitres suivants, car il s'agit d'un point essentiel au système boécien.

Mais, au vu de ce chapitre, retenons trois éléments supplémentaires. Tout d'abord, le témoignage que nous offrent les écrits de Siger postérieurs à 1270 montre clairement la préoccupation de Siger à concilier philosophie et foi en désamorçant leurs supposés désaccords. Il cherche à ne sacrifier ni l'une ni l'autre des disciplines, et c'est cette même préoccupation que l'on retrouvera dans les écrits de Boèce.<sup>95</sup> Ensuite, les artiens cherchent à garantir l'autonomie de leurs savoirs philosophiques au regard de la théologie. Il s'agit donc d'une conception qui s'oppose directement à la vision bonaventurienne et baconienne. Finalement, notons que, pour Siger, un doute s'installe intrinsèquement sur la philosophie et ses principes. En philosophie, les choses sont probables et la raison faillit souvent à sa tâche lorsqu'il est question d'objets qui dépassent ses limites. Posons-nous maintenant la question de savoir comment le système épistémologique de Boèce s'articule autour de ce problème ainsi que la manière dont il a été compris et analysé par les médiévistes.

---

<sup>94</sup> cf. C. BAZÁN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux ?*, p. 243. Comme nous le verrons, il n'est pas certain qu'une telle démarche est possible pour le physicien dans le modèle boécien.

<sup>95</sup> Nous pensons que Siger cherche à éviter la double vérité, et nous pensons également qu'il réussit à éviter parfaitement cet écueil. La question reste à savoir si Boèce évite lui-aussi cet écueil.

## 2. Le modèle épistémologique de Boèce de Dacie

### 2.1. Structure et matière du traité

Le traité fut découvert en 1954 sur un manuscrit<sup>1</sup> de la Bibliothèque Nationale Széchényi de Budapest par un chercheur du nom de G. Sajó.<sup>2</sup> Bien que la date exacte de rédaction du traité ne nous soit pas connue avec certitude, il y a un certain nombre d'indices, à l'intérieur du texte, qui laissent penser que ce traité a certainement été écrit entre les statuts universitaires de 1272 et la condamnation de 1277. En nous référant à l'étude de R. Hissette, sur les 219 articles condamnés par Tempier, nous pouvons affirmer que le *De aeternitate mundi* fut la source fort probable d'un article<sup>3</sup> et l'objet certain de 4 articles<sup>4</sup>. L'indice le plus convaincant nous est offert par R. Hissette et l'article 90 de la condamnation : « Le physicien doit nier absolument la nouveauté du monde, parce qu'il s'appuie sur des causes et des raisons naturelles. Quant au croyant, il peut nier l'éternité du monde, parce qu'il s'appuie sur des causes surnaturelles »<sup>5</sup>. Pour Hissette, cet article

---

<sup>1</sup> Le traité partage l'espace du manuscrit avec 18 autres opuscules médiévaux : 16 œuvres authentiques de Thomas d'Aquin ; 1 opuscule associé à Siger de Brabant dont le titre est *Quaestio super VI<sup>o</sup> Metaphysicae* ; 1 opuscule associé à un *Johannes Dacus* dont le titre est *Tractatus de gradibus formarum*. Dans son étude, G. Sajó montre que l'ensemble de la rédaction de ces opuscules est le travail de trois copistes différents. Pour plus de détails, voir G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 38-48.

<sup>2</sup> Cf. G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 38.

<sup>3</sup> Art. 2. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 19. Voir également G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 78 ; L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du cerf Paris, 1993 (Vestigia, 11), p. 30-31 ; A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 122-124 ; P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, p. 169. Toutes ces études mettent au jour la correspondance étroite entre l'article 2 de la condamnation qui dénonce que « [s]eul les philosophes sont les sages du monde » (cf. *La condamnation parisienne de 1277*, p. 127) et le passage du *De aeternitate* où Boèce affirme que les philosophes « furent et sont les sages du monde » (cf. *L'éternité du monde*, p. 213). L'étroite similitude apparaît de manière plus prononcée lorsqu'on compare respectivement les passages en latin : « *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum* » (cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 126) ; pour le texte de Boèce le latin indique : « *philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi* » (BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, éd. N. G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p. 365).

<sup>4</sup> Art. 6, 191, 214 et 216. Pour plus de détails, voir R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 25, 284-285, 307 et 309. Ces articles correspondent respectivement aux articles : 145, 90, 25 et 18 de la traduction française de la condamnation de Paris (cf. *La condamnation parisienne de 1277*, p. 123, 107, 87 et 85).

<sup>5</sup> Art. 90. Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 106-107. Le latin indique : « *Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus* ».

condamné fait clairement écho au texte de Boèce<sup>6</sup> lorsque ce dernier affirme que le physicien doit nier la nouveauté du monde ou la résurrection des corps, alors que pour le chrétien cela est vrai, car il s'appuie sur la foi et la causalité surnaturelle.<sup>7</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur ces passages plus que problématiques du texte de Boèce, mais retenons, pour le moment, que cette mise en correspondance entre les deux passages nous assure que le texte de Boèce a été écrit avant la condamnation de 1277.<sup>8</sup>

Si nous sommes relativement certains que le texte a été écrit avant la condamnation de 1277, plusieurs indices militent fortement pour que ce traité ait également vu le jour après les statuts de 1272. Les médiévistes F. V. Steenberghen et R. A. Gauthier ont posé cette hypothèse à partir d'un petit passage qui laisserait entrevoir que Boèce s'adresse directement à l'évêque de Paris, Étienne Tempier :

« Pourquoi donc murmurer contre le philosophe, alors que tu accordes la même chose que lui? Et ne crois pas que le philosophe qui a voué sa vie à l'étude de la sagesse, a contredit en quoi que ce soit la vérité de la foi catholique, mais, parce que tu as un intellect limité comparé aux philosophes qui furent et sont les sages du monde, étudie plutôt, afin d'être capable de comprendre leurs discours »<sup>9</sup>.

Si les deux médiévistes ne s'entendent pas sur le sens à donner au passage, il n'en demeure pas moins qu'ils identifient tous les deux l'individu visé par Boèce en l'évêque

---

<sup>6</sup> Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 284-285. Cependant, le mérite d'avoir mis en relief, pour la première fois, le lien étroit entre ces deux passages revient à G. Sajó dans la première édition du traité. Voir G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 50-51. Le deuxième éditeur du texte arrivera à la même conclusion. Voir N. G. GREEN-PEDERSEN, *Introduction*, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p. XX-XXII. D'autres études parviendront à la même conclusion : J. F. WIPPEL, *Introduction*, dans *Boethius of Dacia, On the supreme good, On the eternity of the world, On dreams*, 1987, p. 18-19 ; F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 366-370 ; L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, p. 50-58 ; D. PICHÉ, *L'enjeu épistémologique*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 208-215 ; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Paris, Vrin, 2008, p. 42-46.

<sup>7</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 197-199.

<sup>8</sup> Un certain nombre d'études effectuées ont permis d'établir que d'autres articles de la condamnation puisaient de manière *probable* ou *certaine* leur source dans le *De aeternitate mundi* de Boèce. P. Michaud-Quantin mentionne les articles : 39, 98 et 146 (le numéro de ces articles correspond à celui de la traduction française). P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, p. 181. En plus de ces 3 articles, D. Piché en propose 5 autres : 4, 9, 17, 91, 93. Avec les articles évoqués par R. Hissette, le grand total d'articles tirant leur source du *De aeternitate* de Boèce serait de 14 (D. PICHÉ, *L'enjeu épistémologique*, p. 191, note. 2).

<sup>9</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 213. Le latin indique : « *Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum* » (BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 365).

Étienne Tempier.<sup>10</sup> Un deuxième indice, fourni par G. Sajó, indique que le texte est postérieur aux statuts de 1272. Pour ce dernier, Boèce a minutieusement tenté d'appliquer le problème de l'éternité du monde à son modèle épistémologique afin de « formuler une protestation contre les barrières que la Faculté des arts de Paris avait élevées devant ses maîtres » avec l'institution des statuts de 1272.<sup>11</sup> Cette hypothèse de « protestation » a été depuis remise en question par plusieurs médiévistes.<sup>12</sup> Néanmoins, toutes les interprétations de ce problème laissent entrevoir un élément fondamental. Il est manifeste que le petit opuscule de Boèce est consacré, comme son titre l'annonce clairement, à la question de l'éternité du monde. Cependant, même si la problématique du traité est formellement posée, elle apparaît à la lecture du texte comme un prétexte pour Boèce afin de présenter les assises de son modèle épistémologique conciliant les vérités issues des différents types de savoirs philosophiques avec les vérités issues de la foi.<sup>13</sup> Il est même marquant que dans l'état actuel de nos connaissances, concernant cette problématique centrale au Moyen Âge, nous ne possédons aucun autre texte d'un quelconque maître ès arts qui présente de manière aussi « solidement articulée »<sup>14</sup> et avec une « relative

---

<sup>10</sup> En effet, pour R. A. Gauthier, la critique de Boèce est claire : ce dernier réserve « aux seuls philosophes le monopole de la sagesse de ce monde » et, par le fait même, Boèce « refuse à l'évêque le droit d'en juger » (R. A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*, dans *RSPT*, 1984 (67), p. 19, note 30). Si F. V. Steenberghen s'accorde avec R. A. Gauthier sur l'idée que la critique de Boèce visait clairement l'évêque, en revanche son interprétation reste moins rigide et plus nuancée que celle de R. A. Gauthier : « Tel n'est pas, je crois, le sens de la protestation de Boèce : il reproche à Tempier *son manque de prudence et d'équité* dans l'exercice de son autorité épiscopale : l'évêque condamne des positions philosophiques qu'il ne comprend manifestement pas ; il ne respecte pas le travail patient de philosophes consciencieux et les critique par de mauvais arguments. Bref, *il abuse de son autorité* » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 365).

<sup>11</sup> Cf. G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 53.

<sup>12</sup> L'interprétation de G. Sajó voulant que Boèce cherche à formuler une protestation a été remise en cause par F.-X. Putallaz et R. Imbach. Contrairement à l'interprétation de G. Sajó, l'hypothèse des deux médiévistes est que Boèce et Siger n'ont jamais cherché à formuler une contestation envers les statuts de 1272. Au contraire, ils ont plutôt, d'une part, cherché à respecter « intégralement le décret de 1272 » et, d'autre part, avec leurs traités ils voulaient « établir les fondements philosophiques justifiant de telles exigences statutaires » (cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 127 et 133). Le médiéviste L. Bianchi se détache des deux interprétations précédentes, jugeant la première simplement fausse et la deuxième trop excessive. Il se borne à l'hypothèse qu'en toute connaissance de ces statuts, les deux maîtres de la Faculté des arts de Paris ne cherchaient qu'au mieux à se conformer ou plus précisément à « respecter les normes imposées par la Faculté en 1272 » (cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 180-181).

<sup>13</sup> Malgré la divergence d'interprétation entre Sajó, Putallaz-Imbach et Bianchi, tous s'accordent pour affirmer que Boèce et Siger ont écrit leurs traités avec une considération certaine pour les statuts de 1272 : soit en cherchant à s'opposer à eux (Sajó), soit en cherchant à les fonder philosophiquement (Putallaz-Imbach) ou soit simplement en se conformant à eux comme une nouvelle norme facultaire, universitaire et philosophique devenue incontournable (Bianchi).

<sup>14</sup> Cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 166.

systématicité »<sup>15</sup> ses assises théoriques concernant l'accord entre foi et raison.<sup>16</sup> Ainsi, comment ne pas voir dans ce petit traité d'un maître de la Faculté des arts de Paris l'expression de la démarche « autonomiste » et scientifique propre aux enjeux des statuts de 1272?

Comme nous l'avons montré avec Siger, depuis les statuts de 1272, la conciliation entre foi et raison était probablement devenue un enjeu inévitable auquel tout artien était confronté lorsque celui-ci se proposait d'étudier des problèmes tels que l'éternité du monde, la résurrection des corps ou l'unité de l'âme intellectuelle. C'est probablement pour cette raison que le traité de Boèce commence par un très rare et inhabituel prologue méthodologique dans lequel il est question de distinguer les choses qui ont une *ratio*, c'est-à-dire une justification rationnelle ou un fondement rationnel, et les choses qui n'ont pas de *ratio*. Les premières sont accessibles naturellement à l'homme, à partir de ses facultés naturelles, et elles relèvent de l'enquête philosophique, alors que les secondes sont accessibles de par la *loi* divine qui nous a été révélée, et ces dernières doivent être tenues fermement comme vraies par la foi<sup>17</sup>. Cette opposition a pour conséquence que (1) donner son assentiment sans raison à quelque chose dont nous pouvons tirer une justification rationnelle est considéré comme non philosophique (non rationnel), (2) inversement, chercher une *ratio* dans ce qui doit être tenu comme vrai par la foi à partir de la *loi* est stupide, et (3) refuser de croire en ces choses qui sont sans *ratio* est hérétique :

« De même qu'il est stupide de chercher une raison (*ratio*) dans les choses qu'on doit croire par la loi et qui n'ont pas de raison – parce que celui qui fait cela cherche ce qu'il est impossible de trouver –, et qu'il est hérétique de ne pas vouloir y croire sans

---

<sup>15</sup> L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotellismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990, p. 113.

<sup>16</sup> L'exemple de Siger est éloquent concernant cet aspect. Il est probablement l'artien le plus connu de la période 1265-1777 et, pourtant, afin de comprendre sa pensée à ce sujet, tous les médiévistes doivent la reconstruire à l'aide d'un grand nombre de textes, de manuscrits et de passages différents. Les expressions « *secundum philosophos* » ou « *secundum viam Philosophi* » sont autant de petits indices que les chercheurs scrutent à la loupe à l'intérieur des textes afin de reconstruire le modèle brabançon. Pour Boèce, ce problème ne se pose pratiquement pas, car l'essentiel de son modèle est consigné et expliqué soigneusement dans un seul traité qu'est le *De aeternitate mundi*. D'ailleurs, il est remarquable de constater – sur la question du rapport entre foi et raison – que lorsque les différents chercheurs utilisent d'autres textes que le *De aeternitate*, les différents passages utilisés viennent supporter ce qui est déjà présent et appuyé dans son *De aeternitate*. Bref, il est tout à l'honneur de Boèce d'avoir su, dans ce texte, se confronter au problème du rapport entre foi et raison comme aucun autre artien avant lui.

<sup>17</sup> Il est à noter que Boèce n'utilise jamais le terme *theologia* ou un équivalent pour désigner l'enquête sur le discours révélé par Dieu. Lorsqu'il parle de ce qui relève des vérités de foi, il utilise toujours des termes comme *credere*, *fides* ou *christianus*.

raison ; de même, il n'est pas philosophique de vouloir croire sans raison dans les choses qui ne sont pas manifestes par elles-mêmes et qui pourtant ont une raison »<sup>18</sup>.

Boèce consacre, ensuite, la fin de son prologue à l'élaboration du triple objectif de son traité. L'exemplarité du problème de l'éternité du monde va lui permettre : (a) de renforcer ou d'affermir la foi<sup>19</sup> ; (b) de maintenir, dans la mesure du possible, la démarche scientifique et ce qui peut être établi rationnellement à partir d'elle<sup>20</sup> ; et (c) finalement, de démontrer au lecteur que la foi et la raison philosophique ne sont pas en contradiction l'une par rapport à l'autre<sup>21</sup>. Comme le fait remarquer C. Michon, une des forces de ce traité est que ces trois objectifs sont justifiés par la relative systématisme qu'ils entretiennent l'un par rapport à l'autre. L'objectif (a) est légitimé en ce sens qu'en renonçant d'emblée à chercher une *ratio* dans ce qui doit simplement être tenu fermement par la foi comme vrai, nous évitons minimalement de tomber dans la stupidité, mais encore plus important, nous nous protégeons contre toute errance hérétique. L'objectif (b) est justifié dans la mesure où, en montrant que les philosophes s'appuient sur des principes autres que ceux de la foi, nous pouvons suivre simultanément ce que disent respectivement les différents domaines de savoirs que sont les sciences et la foi. Quant à l'objectif (c), il est assuré, dans le texte, par la réussite de la conjonction des objectifs (a) et (b).<sup>22</sup>

Une fois son prologue terminé, Boèce enchaîne avec sa première série d'arguments. Il s'agit des arguments du *quod non* qui se déclinent en 11 arguments contre l'éternité du monde et, par conséquent, en faveur de la nouveauté temporelle du monde. Ce premier développement sera suivi par un deuxième qui est associé aux arguments du *quod sic* qui, eux, se déclinent en deux catégories. La première catégorie d'arguments est composée de

---

<sup>18</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 178-179. Le latin indique : « *Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est – quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est invenire – et eis nolle credere sine ratione haereticum est, sic in his quae non sunt manifesta de se, quae tamen pro se rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum non est* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 335).

<sup>19</sup> « [N]ous examinerons par la raison la question de savoir si le monde est éternel, afin que la doctrine de la foi soit tenue avec fermeté, même si en certains domaines elle ne peut faire l'objet de démonstration » (cf. *L'éternité du monde*, p. 179).

<sup>20</sup> « [A]fin de conserver la doctrine des philosophes, autant qu'elle peut être établie par leur argumentation (*ratio*), car leur doctrine ne contredit en rien la foi chrétienne, sinon aux yeux de ceux qui ne comprennent pas – la doctrine des philosophes en effet s'appuie sur des démonstrations et toutes les autres raisons possibles à propos des choses dont ils parlent, tandis que la foi s'appuie, en de nombreux cas, sur les miracles et non sur des raisons, car ce qui est soutenu parce qu'on le conclut par des raisons n'est pas la foi, mais la science – » (cf. *L'éternité du monde*, p. 179).

<sup>21</sup> « [...] et enfin, pour qu'il soit clair que foi et philosophie ne se contredisent pas à propos de l'éternité du monde » (cf. *L'éternité du monde*, p. 179).

<sup>22</sup> Cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 166-167.

5 arguments en faveur de la possibilité de l'éternité du monde, alors que la deuxième catégorie d'arguments est, quant à elle, constituée de 13 arguments qui établissent l'éternité du monde, portant ainsi le total de cette section à 18 arguments en faveur de l'éternité du monde. Ces séries d'arguments sont suivies par une troisième section, qui est la plus longue du traité, à savoir la *solutio* ou la détermination magistrale de Boèce. Regardons plus en détail la structure de cette section.

Dans ce chapitre, Boèce ne revient sur aucun argument du *quod non* et sur aucun des 5 arguments du *quod sic* soutenant la *possibilité* de l'éternité du monde.<sup>23</sup> La *solutio* est la section la plus importante du traité, car c'est à l'intérieur de celle-ci que Boèce articule les grandes lignes de son modèle. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détails sur le contenu de cette section, mais notons, pour le moment, que Boèce divise cette section en quatre parties. Aux trois premières sous-sections correspondent trois genres d'étant accessibles naturellement à l'homme, c'est-à-dire l'étant naturel, l'étant mathématique et l'étant métaphysique. En suivant la tradition aristotélicienne, Boèce fait correspondre à ces trois types d'étant les trois sciences que sont la physique, la mathématique et la métaphysique. À l'intérieur de ces trois sous-sections, Boèce va argumenter afin de montrer qu'aucune de ces sciences ne peut démontrer la nouveauté du monde. À la suite de ces trois sous-parties, il va prendre une perspective plus englobante afin de montrer dans une quatrième sous-section que le philosophe ne peut ni démontrer la nouveauté du monde ni l'éternité du monde. La conclusion en est tirée : « C'est pourquoi Aristote dit, dans le livre des *Topiques*, qu'il "y a une sorte de problèmes à propos desquels on doit garder une opinion neutre, comme celui de savoir si le monde est éternel ou non" »<sup>24</sup>. Une des leçons que Boèce veut que le lecteur retienne de sa *solutio* est que la raison est incapable de déterminer et de trancher avec certitude la question de l'éternité du monde, car le

---

<sup>23</sup> Il justifie sa démarche de la manière suivante : « On accorde les arguments de la partie opposée en vertu de leurs conclusions, quoiqu'ils puissent être résolus, puisqu'ils sont sophistiques » (cf. *L'éternité du monde*, p. 212). Le latin indique : « *Rationes ad partem oppositam gratia conclusionis concedantur, licet solvi possint, cum sint sophisticae* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 364). Ce passage peut également servir à soutenir l'hypothèse selon laquelle Boèce est moins préoccupé par le problème de l'éternité du monde qu'il ne l'est par le problème du rapport entre foi et raison. Il cherche moins à résoudre des problèmes liés à l'argumentaire qu'à se concentrer sur les éléments qu'un chrétien pourrait retenir contre la démarche légitime des philosophes, au regard des vérités de foi.

<sup>24</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 202.

philosophe ne peut pas démontrer positivement ni la nouveauté temporelle du monde ni l'éternité du monde.<sup>25</sup>

Dans l'ultime section de son traité, à savoir sa conclusion, Boèce revient sur l'idée que le philosophe s'appuie exclusivement sur les arguments rationnels et « aussitôt que quelqu'un abandonne les arguments rationnels, il cesse d'être philosophe : la philosophie ne fait pas fond sur les révélations et les miracles »<sup>26</sup>, de sorte que, dans la perspective du philosophe, « dire de quelque chose que cela est possible ou impossible, c'est le dire possible ou impossible pour des raisons que l'homme peut découvrir »<sup>27</sup>. En revanche, le chrétien qui juge qu'une chose est possible ou impossible tient cette chose comme possible ou impossible à partir de la foi qui, elle, laisse place à une cause supérieure (surnaturelle) dans l'ordre de la réalité. Puisque foi et philosophie sont deux dispositions épistémiques portant respectivement sur deux plans du réel radicalement distincts, alors, pour Boèce, la boucle est bouclée : « il n'y a aucune contradiction entre la foi et le philosophe »<sup>28</sup>. Jusqu'à présent, rien ne semble nous conduire à voir une « double vérité » dans ce traité, car affirmer, comme le fait Boèce, qu'il est impossible pour le philosophe de démontrer ni la nouveauté du monde ni l'éternité du monde est une proposition tout à fait orthodoxe à laquelle un Bonaventure, un Bacon ou même un Tempier auraient volontiers souscrit. Ajoutons à cela qu'il ne cesse d'affirmer qu'il faut tenir pour vrai, par la foi, que le monde a un commencement et qu'il n'est donc pas éternel. Cependant, certains indices à l'intérieur du texte nous laissent penser qu'il glisse peut-être vers l'écueil de la double vérité.

---

<sup>25</sup> Comme nous le verrons plus bas, le physicien peut démontrer positivement, et à partir des principes naturels, que le monde ne peut pas avoir de commencement. Cependant, la question de la temporalité du monde ne peut avoir que deux réponses, à savoir que le monde est éternel ou qu'il a commencé temporellement. Dans cette perspective, en démontrant — à partir des principes naturels — que le monde ne peut pas avoir de commencement, la physique envisage-t-elle exclusivement comme vraie l'éternité du monde? Si tel est le cas, alors la question restera de savoir si cela rend la proposition du chrétien fausse lorsque le physicien démontre, par la raison, que le monde ne peut pas avoir de commencement.

<sup>26</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 212. Le latin indique : « *Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et miraculis* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 364).

<sup>27</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 212. Le passage complet en latin indique : « *Ex his ergo apparet quod philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud dicere esse possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 364).

<sup>28</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 213. Le latin indique : « *Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 365).



Revenons sur sa *solutio* et regardons plus en détail la construction de son modèle du rapport entre foi et philosophie.

## 2.2. Les diverses interprétations des concepts fondamentaux dans la littérature scientifique

Dans cette section, il s'agira, d'une part, de reconstruire les grandes lignes de son modèle concernant les rapports entre foi et philosophie et, d'autre part, de présenter, d'analyser et de critiquer un certain nombre d'interprétations quant à la compréhension de son modèle. Celui-ci peut être reconstruit autour de 5 règles ou principes méthodologiques.<sup>29</sup> La première règle est qu'il n'y a aucune chose pouvant faire l'objet d'une question débattue rationnellement dont le philosophe (le spécialiste des trois disciplines que sont la physique, la mathématique et la métaphysique) ne peut pas débattre : « Il faut d'abord considérer ici avec attention qu'il ne peut y avoir aucune question, pouvant faire l'objet d'une dispute par des arguments rationnels, que le philosophe ne doive disputer, et dont il ne doive déterminer comment s'y trouve la vérité »<sup>30</sup>. La deuxième règle est que le spécialiste d'une discipline scientifique spécifique doit identifier et distinguer chaque principe sur lequel sa discipline scientifique spécifique est constituée. Ainsi, les principes délimitent la région de la réalité sur laquelle cette science a légitimement le droit de déployer sa perspective scientifique. Bref, le spécialiste déploie sa science sur une région spécifique du réel. La troisième règle oblige – une fois les principes constitutifs et fondateurs posés – le spécialiste d'une discipline scientifique à déduire rationnellement et avec cohérence toutes les conclusions qui s'imposent avec vérité à l'intérieur de sa science.<sup>31</sup> La quatrième règle identifie une étape importante dans la démarche du spécialiste :

---

<sup>29</sup> La structure de notre reconstruction est librement inspirée de celles opérées par L. Bianchi et D. Piché. Voir respectivement L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, p. 53 ; D. PICHE, *L'enjeu épistémologique*, p. 195-196.

<sup>30</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 191. Le latin indique : « *Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 347).

<sup>31</sup> Notre reconstruction concernant la deuxième et la troisième règle s'appuie sur le passage suivant : « Que le physicien ne puisse le montrer, on le fait voir en acceptant deux prémisses évidentes par soi, dont la première est qu'aucun spécialiste (*artifex*) ne peut causer, accorder ou refuser quoi que ce soit, si ce n'est à partir des principes de sa science. La seconde est que, bien que la nature ne soit pas le premier principe absolument, elle est cependant le premier principe dans le genre des choses naturelles, et le premier principe que peut considérer le physicien » (cf. *L'éternité du monde*, p. 192). Le latin indique « *Quod autem naturalis non potest hoc ostendere, declaratur accipiendo duas suppositiones per se notas, quarum prima est : quod nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis sua scientiae. Secunda suppositio : quod quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium, et primum principium quod naturalis considerare potest* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 347-348).

« [...] [L]e physicien ne doit pas nier les vérités qu'il ne peut ni causer, ni connaître à partir de ses principes, mais qui ne sont pas contraires à ses principes et ne détruisent pas sa science. Ainsi la proposition " autour d'un point quelconque marqué sur une surface, quatre angles droits sont possibles " est bien vraie, mais le physicien ne peut pas la causer à partir de ses principes, et il ne doit pas la nier non plus parce qu'elle n'est pas contraire à ses principes, ni ne détruit sa science »<sup>32</sup>.

Bref, puisqu'une discipline scientifique ne peut pas considérer n'importe quelle vérité, elle se doit d'accepter ou de concéder comme vraies les vérités qu'elle ne peut pas engendrer à partir d'elle-même et les vérités auxquelles elle ne peut avoir accès, pour autant que ces dernières ne contredisent pas ladite science. Mais que se passe-t-il lorsqu'une vérité contredit les principes d'une science spécifique et ruine cette science? Boèce est très clair à ce sujet, affirmant que le spécialiste qui se trouve dans une telle situation se doit d'appliquer une ultime règle méthodologique en niant cette vérité qui contredit les principes et les vérités de sa science : « Cependant, la vérité qu'il ne peut ni causer ni connaître par ses principes, mais qui est contraire à ses principes et détruit sa science, il doit la nier parce que, de même qu'il doit concéder ce qui s'accorde avec ses principes, de même il doit refuser ce qui s'y oppose »<sup>33</sup>. À noter que cette règle méthodologique, que nous pourrions réduire à l'expression « principe de négation », se doit d'être appliquée autant aux vérités des autres disciplines scientifiques qu'aux vérités révélées.<sup>34</sup> Voyons maintenant, à l'aide de deux arguments tirés de la physique, comment Boèce met en application ses règles méthodologiques et prétend démontrer positivement que le commencement temporel du monde est impossible.

---

<sup>32</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 197. Le latin indique : « *Dicendum est ad hoc veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis nec destruunt suam scientiam, negare non debet. Ut quod "circa quemlibet punctum signatum in superficie sunt quattuor recti anguli possibiles" habet veritatem, naturalis ex suis principiis causare non potest, nec tamen debet eam negare, quia non contrariatur suis principiis nec destruit suam scientiam* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351).

<sup>33</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 197. Le latin indique : « *Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351-352).

<sup>34</sup> Comme nous le verrons dans le dernier chapitre de notre enquête, cette règle est un des principes centraux de son modèle, et, par le fait même, un point névralgique concernant l'accusation de double vérité. Elle est également ce qui fait la grande originalité du modèle boécien, car nous ne retrouvons dans aucun autre texte artien connu l'idée selon laquelle une science naturelle se doit de nier des vérités révélées qui contredisent et ruinent les principes et les vérités d'une science philosophique. Même s'il s'agit d'un principe innovateur très puissant à l'intérieur de son modèle théorique et que cela singularise son modèle, nous verrons que Boèce lui-même ainsi que les commentateurs ont sous-estimé les conséquences de ce principe.

Si nous traitons en priorité la physique, c'est que, d'une part, des trois disciplines philosophiques que sont la physique, la mathématique et la métaphysique, c'est la première qui reçoit la plus grande part d'attention de Boèce et, d'autre part, comme nous le verrons, c'est la physique qui pose le plus de problèmes à la cohérence de son modèle. Les arguments issus de la physique qu'avance Boèce sont principalement de trois ordres : le mouvement, la transformation (changement) et la génération. Le premier considère le mouvement et peut se reconstruire de la manière suivante : (a) le premier principe sur lequel s'appuie la physique est le principe de nature ; (b) lorsque la nature cause un mouvement nouveau, celui-ci est nécessairement mû par un mouvement antérieur qui en est la cause ; (c) or, si le mouvement premier a pour cause un mouvement antérieur, alors il n'est pas premier ; (d) donc, étant donné que nous ne pouvons pas remonter à l'infini dans l'enchaînement des causes, les principes de la physique ne permettent pas de poser un premier mouvement nouveau (un mouvement qui serait apparu dans le temps). S'il est acquis chez les médiévistes qu'en aucun moment Boèce affirme que la physique peut démontrer l'éternité du monde ou la nouveauté du monde, il semble néanmoins impossible pour la physique d'admettre la nouveauté du monde. Pour Boèce, la conclusion qu'il faut tirer de son argument est claire : « le physicien, dont le premier principe est la nature, ne peut pas poser d'après ses principes que le mouvement premier est nouveau »<sup>35</sup>, car admettre le contraire (un mouvement premier nouveau) serait ruineux pour la physique. En vertu de cet argument – qui a force de démonstration – et suivant le principe de négation, « le physicien ne peut poser un monde nouveau »<sup>36</sup>. Il doit donc considérer comme faux ou impossible *secundum sua principia* le commencement temporel du monde.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 193. Le latin indique « *Ergo naturalis, cuius primum principium est natura, non potest ponere secundum sua principia primum motum esse novum* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 348).

<sup>36</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 195. Le latin indique : « *Ergo nec naturalis potest ponere mundum novum* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 350).

<sup>37</sup> Pour le développement complet de cet argument de Boèce, voir *L'éternité du monde*, p. 192-193. Pour le passage en latin correspondant à l'argument complet, voir BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 348. Cet argument de Boèce a fait l'objet d'une analyse, dans un article, de E. Joos. Dans cet article, E. Joos suggère que Boèce défendrait l'argument selon lequel « le philosophe de la nature par sa propre science et par ses propres principes ne pourra pas postuler un mouvement premier » (E. JOOS, *L'actualité de Boèce de Dacie*, dans *Dialogue* 6 (1967-68), p. 532). Or, comme le notera R. Hissette, dans un article en réponse à E. Joos, ce que le philosophe ou le physicien ne peut pas postuler n'est pas un mouvement premier, mais un mouvement premier nouveau (*novus*) (R. HISSETTE, *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie. À propos d'une interprétation récente*, dans *Recherches de théologies ancienne et médiévale*, 1973 (40), p. 210). La nuance apportée par R. Hissette est importante dans ce contexte, car si le physicien devait se refuser à postuler un mouvement premier, alors Boèce serait pris dans une grave contradiction, car il

Le second argument s'intéresse à la transformation et peut être reconstruit de la manière suivante : (a) partant du premier principe sur lequel s'appuie la physique, à savoir le principe de nature, (b) tout effet naturel dit nouveau (un mouvement qui serait apparu dans le temps) nécessite une nouveauté à l'intérieur des principes ou des causes qui le précèdent immédiatement ; (c) or, toute nouveauté dans une chose requiert un changement ou une transformation antérieure, car il suffit de supprimer la transformation pour supprimer la nouveauté ; (d) donc, la physique ne peut pas poser un premier mouvement nouveau, car celui-ci, pour être nouveau, doit subir une transformation qui cause ladite nouveauté. Avec ce deuxième argument, Boèce invite, encore une fois, la physique à nier l'affirmation du chrétien voulant que le monde soit nouveau. En fonction du principe de nature, la physique doit considérer la nouveauté sur la base de la transformation, mais le concept de premier mouvement nouveau implique nécessairement qu'il n'existe rien d'antérieur engendrant la transformation et si « tous les principes immédiats d'un effet naturel avaient toujours été dans la même disposition<sup>38</sup>, l'effet en question ne pourrait en être issu à un certain moment, alors qu'il ne l'était pas auparavant »<sup>39</sup>. Ainsi, le commencement temporel du monde est impossible pour la physique, et, en fonction de ses principes, la physique a raison de nier la vérité de la proposition que le monde a un commencement.<sup>40</sup> Mais est-ce que ce type d'argument a valeur de vérité pour Boèce ? Pour certains commentateurs, il semble que non.

En effet, É. Gilson affirmait, dans un article de 1955, au sujet de la démarche de Boèce dans son *De aeternitate*, que ce dernier ne considère jamais que le spécialiste d'une discipline dise vrai lorsque sa discipline contredit une vérité de foi :

« Mais alors, ne dirons-nous pas que ces négations soient vraies du point de vue du naturaliste et du philosophe ? Boèce ne le dit pas. Rapportées aux principes dont se réclame le philosophe, le naturaliste, ou le savant, toute négation de ce genre en

---

affirme plus bas dans son texte « qu'il est nécessaire de poser dans le monde un mouvement premier – car il ne convient pas de remonter à l'infini dans les mouvements dont l'un est la cause de l'autre » (cf. *L'éternité du monde*, p. 194). Sans un premier mouvement qui est la première cause de toutes les autres causes il y a régression à l'infini dans la chaîne des causes et des effets, ce que Boèce ne peut pas admettre. Il est donc vrai de dire que l'argument de Boèce sert à établir qu'il est impossible pour le physicien d'admettre un premier mouvement *nouveau*, car c'est le *novus* qui introduit la dimension temporelle dans l'argument de Boèce. Sans ces aspects soit de nouveauté ou d'éternité associés aux arguments, ceux-ci n'auraient pas de sens afin de répondre adéquatement à la question de la temporalité du monde.

<sup>38</sup> Ce qui est nécessairement le cas pour un premier mouvement qui n'est pas nouveau.

<sup>39</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 193.

<sup>40</sup> Pour le développement complet de cet argument de Boèce, voir *L'éternité du monde*, p. 193-194. Pour le passage en latin correspondant à l'argument complet, voir BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 348-349.

découle : *ex illis sequitur*. Une fois de plus, Boèce refuse l'occasion qui s'offre à lui-même de déclarer vraie une conclusion philosophique inconciliable avec l'enseignement de la révélation »<sup>41</sup>.

Si cette hypothèse permet à Gilson d'écarter la thèse de la double vérité<sup>42</sup> dans le traité, elle reste néanmoins extrêmement problématique au regard du latin lui-même ainsi que de la logique et de la cohérence du texte.<sup>43</sup> L'essentiel de l'argument de Gilson repose sur son interprétation et son application de l'expression *uterque dicit verum* qui apparaît dans le texte de Boèce :

« *Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum accepta absolute falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum* »<sup>44</sup>.

De ce passage, Gilson conclut que le *uterque dicit verum* de Boèce « s'applique bien à la vérité de foi, mais qu'il ne s'applique pas à la conclusion de la philosophie »<sup>45</sup>. Par conséquent, jamais un raisonnement philosophique qui contredit une vérité de foi ne possède le caractère de vérité. Le problème de cette interprétation est triple. D'abord,

---

<sup>41</sup> Cf. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 90. Il réitère cette hypothèse à plusieurs occasions dans son texte : « Ce qui gêne les interprètes est précisément l'habileté, dont il fait preuve à ne parler que de 'considération', ou d' 'affirmation' sans jamais dire si ce que le philosophe affirme est affirmé par lui comme vrai » (p. 89) ; « Une fois encore, au moment de parler de vérité à propos d'une thèse rationnelle qui contredit la révélation, Boèce se dérobe » (p. 91) ; « Boèce continue donc de concilier les deux disciplines, en assurant à la philosophie sa pleine autonomie précisément parce que, sur les points où ses conclusions contredisent celles de la révélation, il n'est pas question de les tenir pour vraies » (p. 92). Dans cette perspective, il devient facile pour É. Gilson d'écarter l'écueil de la double vérité chez Boèce, car en supprimant la valeur de vérité aux arguments qui contredisent la foi, il ne reste qu'une seule vérité : celle de la foi. Il reste maintenant à déterminer si les arguments qui contredisent la vérité de foi ont une valeur de vérité ou non.

<sup>42</sup> « En tous cas, après comme avant la publication de cette question *De mundi aeternitate*, on attend encore la découverte du premier texte où se retrouvera expressément soutenue la thèse condamnée en 1277 » (cf. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 94).

<sup>43</sup> À notre connaissance, le seul commentateur qui a soulevé le problème de la lecture gilsonienne est L. Bianchi à la toute fin d'une petite note de bas de page d'un de ses ouvrages : « Sur ce point précis, il conviendra donc de revenir à la lecture de Gilson 1955, p. 90, qui relevait judicieusement que " Boèce ne dit pas que cette conclusion soit absolument fausse ; il ne dit pas même pas qu'absolument parlant elle soit fausse ; il dit simplement que, prise absolument, elle est fausse ". La suite du paragraphe me semble toutefois moins heureuse » (cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 319, note 93). La dernière phrase de L. Bianchi renvoie directement à la page 90 de l'article de Gilson et, plus précisément, au même passage que nous avons cité plus haut dans notre texte. Cependant, L. Bianchi ne fait qu'émettre sa réticence à l'égard de cette lecture gilsonienne sans pour autant répondre ou commenter cette interprétation.

<sup>44</sup> Cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352. La traduction française indique : « C'est pourquoi, la conclusion par laquelle le physicien dit que le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux est fausse si elle est prise absolument, mais, si elle est rapportée aux raisons et principes à partir desquels il l'a conclue, elle en est la conséquence. Car nous savons que celui qui dit de Socrate qu'il est blanc et celui que nie qu'il soit blanc à un certain égard – disent vrai tous les deux » (cf. *L'éternité du monde*, p. 198).

<sup>45</sup> Cf. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 91.

notons que l'expression *uterque dicit verum* est, dans ce contexte, une expression relativement générale, c'est-à-dire que rien de ce qui a été cité ne nous empêche d'étendre cette expression à la fois à la philosophie et à la vérité de foi. Il n'y a aucun élément linguistique ou grammatical qui apparaît dans tout le paragraphe qui nous force à contraindre le champ d'application de l'expression *uterque dicit verum* à la seule vérité de foi. Il semble donc que l'interprétation de Gilson force la lettre de l'expression sans aucun appui textuel explicite.

Au contraire de ce qu'affirme E. Gilson, le passage semble nous indiquer qu'il existe également une vérité philosophique, dans le cas où la philosophie contredit une vérité de foi, et la traduction française rend compte de cet élément en traduisant « *uterque dicit verum* » par « disent vrai tous les deux ». <sup>46</sup> En résumé, le deuxième problème de la lecture gilsonienne, c'est qu'elle passe sous silence l'exemple qui précède tout juste ladite expression. Dans ce passage, Boèce se réfère aux *Réfutations sophistiques* d'Aristote pour construire l'idée qu'il est véridique d'affirmer que Socrate est blanc et que, sous un certain rapport, il est également vrai de dire qu'il n'est pas blanc. <sup>47</sup> Or, pour Boèce, c'est cette différence de rapport à la chose elle-même qui permet de ne pas enfreindre le principe de non contradiction, à savoir qu'une chose est simultanément et sous le même rapport A et ¬A, que Socrate est blanc et qu'il n'est pas blanc. Le problème est que, s'il n'existe en

---

<sup>46</sup> Le plus marquant du modèle de Boèce, dans sa comparaison au modèle brabançon, c'est le fait qu'il revendique expressément une valeur de vérité pour le spécialiste d'une discipline philosophique qui produit un énoncé contraire à celui de la foi. Boèce et Siger partagent cette revendication à l'autonomie philosophique au regard des vérités de foi, mais, là où le maître brabançon se contente d'une démarche doxographique dans les circonstances d'opposition entre foi et raison, Boèce, quant à lui, fait place à l'idée de vérité dans la démarche philosophique. Siger se borne à dire que sa démarche ne cherche qu'à restituer « l'intention », « le sentiment » ou « l'opinion » des autres philosophes, alors que Boèce prétend que la démarche du philosophe le conduit à la vérité, et ce, même lorsqu'il est conduit à défendre un énoncé qui est contraire à la vérité de foi.

<sup>47</sup> Boèce s'inspire de deux passages précis des *Réfutations sophistiques*. Le premier passage est tiré de 5, 167a7-14 : « Il en va de même pour ce qui exploite le caractère restrictif ou absolu d'une affirmation. Par exemple : *Un indien, noir des pieds à la tête, est blanc en ce qui concerne les dents ; il est donc blanc et non blanc*. Ou encore, si les deux attributs sont concédés sous un certain aspect, le questionneur conclut que des attributs contraires appartiennent en même temps. Dans certains cas, il est facile pour quiconque d'apercevoir une pareille manœuvre. Si, par exemple, après avoir fait admettre que l'Éthiopien est noir, le questionneur demandait s'il est blanc en ce qui regarde les dents. Si donc il est blanc sous ce rapport, le questionneur, ayant parachevé son interrogation par une déduction, croirait avoir établi dialectiquement que l'Éthiopien est noir et non noir ». Le deuxième passage dont Boèce s'inspire est 25, 180a25-30 : « Il est, en effet, impossible que les contraires, les opposés, l'affirmation et la négation, appartiennent d'une façon absolue à la même chose ; cependant rien n'empêche que chacun ne lui appartienne en même temps sous un certain aspect, ou selon une certaine relation, ou d'une certaine manière, ou encore que l'un lui appartienne sous un certain aspect, et l'autre d'une façon absolue. Par suite, si l'un appartient à son sujet d'une façon absolue, et l'autre sous un certain aspect, il n'y a pas encore de réfutation » (ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire par L.-A. DORION, Paris, Vrin, 1995, p. 128-129 et 184).

aucun cas une vérité philosophique lorsque cette dernière nie une vérité de foi, alors l'exemple de Socrate ne sert strictement à rien dans ce contexte. Pourquoi Boèce s'embêterait-il avec un tel exemple si ce n'est pas précisément pour justifier, d'une part, que bien que les deux affirment simultanément le contraire sur une même chose, elles *disent vrai toutes les deux* sans pour autant enfreindre le principe de non contradiction et, d'autre part, que leur vérité respective est justifiée par la manière dont elles appartiennent ou se rapportent en propre à la chose. Dans l'exemple de la blancheur de Socrate, les deux propositions, même si elles s'opposent, sont néanmoins vraies toutes les deux. Bref, c'est bien pour justifier la démarche de l'enquête philosophique ainsi que la vérité qui découle de cette démarche que Boèce fait appel à l'exemple de Socrate. Dans le cas contraire, l'exemple ne servirait à rien dans le contexte du présent paragraphe.

Le troisième élément que nous pouvons reprocher à l'interprétation de Gilson est de ne pas avoir tiré une conséquence importante qui découle du principe de négation. Suivant les règles méthodologiques que nous avons reconstruites plus haut, le spécialiste d'une discipline doit identifier et distinguer chaque principe sur lequel sa discipline scientifique spécifique est constituée. Ensuite, il doit déduire rationnellement et avec cohérence toutes les conclusions qui s'imposent à sa discipline. Et, ultimement, il doit nier toute vérité qui contredit ses principes et ruine les fondements de sa science. Or, pourquoi une discipline philosophique – dans l'hypothèse où elle ne génère pas de vérité dans une situation donnée – devrait-elle nier toute vérité qui contredit ses principes? Pour répondre adéquatement à cette question, il est nécessaire d'admettre qu'une des utilités du principe de négation est précisément de garantir la scientificité de la démarche des disciplines philosophiques et, par conséquent, la valeur de vérité des énoncés qui sont associés à ces disciplines philosophiques.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Notons au passage que l'élaboration de toutes ces règles méthodologiques permettant de concilier foi et raison se fait précisément après la construction des arguments issus de la physique, de la mathématique et de la métaphysique, par Boèce. Or, lorsqu'il applique ses règles méthodologiques – principalement celle de négation – au cas de l'éternité du monde, il les applique au cas de la physique. Ce n'est pas un hasard s'il revient plus longuement sur le cas de la physique, car c'est elle qui cause potentiellement le plus de problème en produisant des vérités qui pourraient être comprises à tort comme des vérités contredisant la vérité de foi. Si les arguments de la physique n'ont pas de valeur de vérité ou qu'ils sont simplement sophistiques, alors pourquoi Boèce revient-il précisément sur cette science afin d'étayer et exemplifier son modèle? Pourquoi Boèce ne traite-t-il pas la physique de la même manière qu'il traite la métaphysique et la mathématique? Ce qui est manifeste, à la lecture de sa *solutio*, c'est que le modèle épistémologique de Boèce cherche à concilier deux vérités, en apparence opposées : une vérité philosophique (celle de la physique) et une vérité de foi. Il



Il est étrange que Gilson soit passé à côté d'une telle évidence, car, dans son article, il utilise l'exemple de la biologie pour clarifier le propos de Boèce : « Supposons qu'on demande à un biologiste ce qu'il pense de la résurrection des morts ; sa réponse sera que, à en juger en biologiste, pareille chose est impossible »<sup>49</sup>. À partir de cet exemple, est-ce que nous devons affirmer que le biologiste qui soutient que la résurrection est impossible ne produit pas une connaissance et qu'il ne produit pas à l'intérieur de sa science une vérité ? Si nous suivons correctement l'hypothèse de Gilson, nous sommes conduits à soutenir une telle affirmation. Ce qui ressort, c'est que le principe de négation sert, en quelque sorte, de rempart épistémologique pour les disciplines philosophiques afin que celles-ci défendent leurs principes et leurs vérités contre toute vérité contraire aux siennes. C'est parce que la vérité du commencement du monde fait violence aux principes de la physique et à ses vérités – puisqu'il est naturellement impossible que le monde ait commencé dans le temps – que la physique doit refuser la vérité de foi. Pour conserver la pertinence de sa démarche, la cohérence de son modèle ainsi que l'utilité de son principe de négation, Boèce est obligé de soutenir qu'il existe une vérité philosophique lorsque, par exemple, la physique écarte la création temporelle du monde à partir de ses principes. Nous ne sommes amenés à nier une vérité de foi que parce que nous lui substituons une autre vérité, celle de la physique.

---

semble que l'hypothèse de Gilson fasse aussi, malheureusement, l'économie d'une vue d'ensemble de la détermination magistrale de Boèce.

<sup>49</sup> Cf. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 89.

### 2.3. La cause de la vérité et de la science

S'il est maintenant acquis qu'il existe une vérité philosophique lorsqu'une discipline scientifique contredit une vérité de foi, comme c'est le cas avec la physique, demandons-nous : quelle conception de la vérité Boèce défend-il ? Plus précisément, quelle est la cause de la science et de ses vérités ? Comme le mentionne C. Michon dans son introduction française du *De aeternitate mundi* de Boèce, cette question ne fait pas l'unanimité chez les médiévistes, car deux interprétations s'affrontent sur ce problème. F.-X. Putallaz et R. Imbach conçoivent le vrai, chez Boèce, à partir d'une perspective strictement logique.<sup>50</sup> En physique, la proposition « un mort ne peut pas ressusciter immédiatement » n'est dite vraie qu'en fonction des termes qu'elle contient ainsi que des principes sur lesquels elle s'appuie, à savoir ceux de la physique. C'est la simple considération pour les termes, les principes et les prémisses d'une proposition qui permet d'assurer la valeur de vérité de ladite proposition. Boèce s'appuierait donc sur une conception de la vérité en tant que déductibilité logique.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> « Pour Boèce, une conclusion de la physique peut être nécessaire, que contredit une vérité de foi. La foi peut porter sur de l'impossible en physique. Mais cela n'est envisageable que dans une perspective *logique* pour laquelle le vrai est conçu non pas comme *adaequatio intellectus et rei*, mais comme une conclusion impliquée logiquement à partir de certaines prémisses : le vrai, ce n'est pas d'abord ce qui est en adéquation avec ce-qui-est ; c'est ce qui est conclu nécessairement. La proposition "un mort ne peut pas ressusciter immédiatement" est déclarée impossible à partir des principes de la physique, ces derniers n'étant pas déclarés faux, mais partiels. Mais si on admet une définition adéquationniste de la vérité, cela signifie que la proposition "un mort ne peut pas ressusciter immédiatement" correspond à un fait impossible. Le miracle (c'est-à-dire tout l'ordre de la foi en fin de compte) se définit comme une vérité possible mais impossible pourtant. Le vrai nécessaire dans l'ordre de la physique n'a donc qu'un contraire : le faux impossible (considéré comme objet de foi) » (cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 101-102).

<sup>51</sup> Leur hypothèse de la vérité-logique s'appuie sur un passage du *De somniis* de Boèce : « Telle est la raison de l'erreur d'une foule de personnes qui croient que les physiciens prétendent prouver absolument des conclusions, alors qu'ils les démontrent grâce à des causes en fonction desquelles, si elles sont supposées, il est impossible que les conclusions ne soient pas celles qu'ils tirent. Cependant, comme ces causes, et donc les conclusions, peuvent être différentes, puisque de telles causes peuvent rencontrer un obstacle, les physiciens ne prétendent pas démontrer de telles conclusions absolument » (cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, p. 98). Le latin indique : « *Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere. Cum tamen et causae illae et per consequens conclusiones illae aliter se possunt habere, cum causae illae natae sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare* » (BOËCE DE DACIE, *De somniis*, éd. N. G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p. 387-388). Nous comprenons aisément pourquoi ce passage sert de grille herméneutique afin de donner une lecture plus favorable au *De aeternitate mundi*. Il est, en effet, plus facile d'éviter l'accusation de double vérité dans cette perspective, car il est tout à fait possible qu'un argument contenant une ou plusieurs prémisses considérées comme fausses entraînent par voie de conséquence logique une conclusion, mais qui en tant que conclusion découlent de manière

Cependant, dans son ouvrage *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, L. Bianchi s'oppose à cette conception de la vérité-logique en soutenant que la démarche philosophique et épistémologique de Boèce n'entraîne absolument pas cette conception de la vérité. Contre l'hypothèse de Putallaz et Imbach, il va proposer une conception fondée sur l'adéquation de l'intellect avec la réalité (*adaequatio intellectus et rei*) :

« Néanmoins le parcours spéculatif du maître danois n'entraîne pas nécessairement cette démarche. Il paraît évident que la proposition "Le monde est nouveau" désignait un fait : le fait, à son avis connaissable seulement par la révélation, que l'univers a commencé d'exister par l'intervention surnaturelle du créateur. De même, la proposition "Le monde n'est pas nouveau" (ou "Le monde est éternel"), énoncée par le philosophe naturel, signifie aussi *un fait* : le fait que l'univers n'a pas eu ni ne pourrait avoir eu de commencement naturel »<sup>52</sup>.

Boèce soutiendrait donc une conception adéquationniste de la vérité, c'est-à-dire que la vérité est conditionnée et déterminée par la parfaite correspondance entre une proposition et la réalité des choses. Pour Bianchi, Putallaz et Imbach introduisent chez Boèce une conception que le philosophe n'aurait jamais proférée dans ses textes, et Bianchi s'appuie sur un passage célèbre du *De aeternitate mundi* afin d'établir que Boèce défend une conception de la vérité comme adéquation avec le réel :

« *Dicendum ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum* »<sup>53</sup>.

---

nécessaire des prémisses de l'argument. La conclusion de ce type d'argument a bien une valeur relative à ses principes et non pas absolue. Cependant, comme nous le verrons, cette conception de la vérité ne s'accorde pas avec la conception que ce fait Boèce de la science dans plusieurs autres textes et même dans le *De aeternitate mundi*. Une autre objection à l'hypothèse de Putallaz et Imbach serait de dire qu'une telle conception de la vérité se rapproche davantage de l'idée d'une validité logique que de l'idée de vérité. Pour Boèce, une telle conception de la vérité aurait peut-être même pour effet de détruire tout fondement objectif à la connaissance ainsi que de faire dériver l'esprit vers des fictions (*figmenta intellectus*).

<sup>52</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 186-187.

<sup>53</sup> BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352. La traduction française indique : « Il faut répondre à cela, que de même qu'il faut tenir à la fois que le premier mouvement et le monde sont nouveaux et que, cependant, ils ne sont pas nouveaux par des causes et des principes naturels, il faut également tenir à la fois, si l'on examine les choses avec attention, d'une part, que le monde et le premier mouvement sont nouveaux, et d'autre part, que le physicien dit la vérité en niant que le monde et le premier mouvement soient nouveaux, parce que c'est en tant que physicien qu'il nie que le monde et le premier mouvement soient nouveaux, c'est-à-dire qu'il nie qu'ils soient nouveaux à partir de principes naturels » (cf. *L'éternité du monde*, p. 198).

Pour Bianchi, ce passage supprime toute hésitation, puisqu'il énonce clairement deux *faits* qu'il faut simultanément tenir (*simul stant*) pour vrais, à savoir que le monde a commencé et que ce début temporel n'a pas été causé naturellement.<sup>54</sup> Pour Bianchi, il semble donc que les vérités philosophiques soient acquises à partir des choses mêmes et qu'elles soient garanties en fonction de l'adéquation avec ces *faits*.

Plus récemment, dans un excellent article paru en 2011<sup>55</sup>, le médiéviste va étoffer son hypothèse. Renvoyant aux textes des *Modi significandi*<sup>56</sup> de Boèce, Bianchi va montrer que, pour le philosophe, deux des trois principes qui fondent la grammaire spéculative – à savoir les *modi intelligendi* et les *modi significandi* – sont déterminés par le troisième – les *modi essendi*, de la même manière qu'un effet est déterminé par sa cause. S'appuyant sur plusieurs passages, Bianchi fait remarquer que, pour Boèce, les différents modes d'être des choses (*modi essendi*) sont des propriétés qui existent réellement et sont rattachées essentiellement aux choses elles-mêmes de manière telle que « ces propriétés sont à l'origine des parties, des propriétés et des attributs du discours ainsi que de sa capacité de signifier ; seul ce rapport du langage aux choses permet de fonder la grammaire et de l'établir comme une science véritable »<sup>57</sup>. Pour Boèce, la grammaire est une science, car ses objets d'études ne sont pas des fictions de l'intellect (*figmenta*), mais plutôt des objets réels tirés des choses elles-mêmes. Pour Bianchi, il est remarquable de constater que nous trouvons dans le texte des *Modi significandi* un grand nombre d'occurrences faisant une référence explicite au lien qui unit les choses elles-mêmes et leurs modes d'être (propriétés des choses) avec les modes d'intelliger, les modes de signifier, ainsi que l'opposition entre ces différents objets intelligibles et les *figmenta*. Voici les passages trouvés et cités en exemple par Bianchi :

« *Modi autem intelligendi accepti sunt a propriis modis essendi rebus. Aliter enim essent figmenta intellectus, quod non videtur possibile* » ;

---

<sup>54</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 320, note 97.

<sup>55</sup> L. BIANCHI, *Figmentum. 'Fiction de l'intellect' et science 'causée par les choses' chez Boèce de Dacie*, dans I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto, 2011, p. 319-329.

<sup>56</sup> BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*, éd. J. PINBORG, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1969 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, IV, I), p. 3-310.

<sup>57</sup> Cf. L. BIANCHI, *Figmentum. 'Fiction de l'intellect' et science 'causée par les choses' chez Boèce de Dacie*, p. 323.

« *Nec per grammaticam efficitur homo sciens, quia “scientia nostra causata est a rebus, sicut scientia dei est causans res”, ut scribitur in libro De causis, et grammatica non docet res ipsas, ergo et cetera. [...] Tu arguis in contrarium, quia scientia nostra causata est a rebus, et grammatica ipsas res non considerat ; dicendum quod licet grammatica ipsas res non considerat, illa tamen, quae grammatica per se considerat, accepta sunt a rebus. Non enim possunt esse figmentum intellectus* » ;

« *Si [modi significandi] non haberent ortum ex proprietatibus rerum, tunc essent figmentum ipsius intellectus, et hoc est falsum* » ;

« *Contrarium videtur, quia si [modus significandi nominis proprii] non esset a proprietate rei, esset figmentum intellectus. Sed nullum eorum, quae docentur in scientia, debet esse figmentum intellectus. Scientia enim nostra causatur a rebus, ut scribitur in libro De causis* » ;

« *Si casus non essent accepti a proprietatibus rerum, tunc essent purum figmentum intellectus, et hoc impossibile, quia nihil debet determinari in arte, quod non habet fundamentum in re ipsa* » ;

« *Omnis modus significandi, qui non est acceptus ab aliqua proprietate rei, ipse est purum figmentum intellectus. Scientia enim nostra causatur a rebus et non ab aliquibus figmentis* »<sup>58</sup>.

Remarquons dans ces passages que Boèce se prévaut à répétition du principe : « *scientia nostra causata est a rebus* »<sup>59</sup>. Pour Boèce, la science est causée par les choses elles-mêmes, et si la physique est une science – c’est le cas pour Boèce –, alors en tant que discours rationnel, la physique nous informe de manière véridique sur la réalité des choses

---

<sup>58</sup> BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*, q. 1, p. 7 ; q. 5, p. 20-21 et 24 ; q. 17, p. 63 ; q. 42, p. 121 ; q. 77, p. 182 ; q. 92, p. 214.

<sup>59</sup> Dans ces mêmes passages, nous pouvons constater que Boèce emploie également une variation de ce principe : « *scientia enim nostra causatur a rebus* ». Concernant une autre occurrence de ce principe, voir également BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones super librum Topicorum*, éd. G. GREEN-PERDEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, I, q. 6), p. 25 : « *In libro De causis scribitur, quod in hoc differt scientia nostra a scientia primae causae, quod scientia primi est causa rerum, sed scientia causata est a rebus* ».

naturelles.<sup>60</sup> Un élément tout aussi important dans ces passages est que, d'un point de vue épistémologique, la science et la vérité se retrouvent opposées à la notion de *figmentum* (fiction). Comme le mentionne Bianchi, cette opposition n'est pas anodine. Au contraire, elle est plutôt révélatrice de son épistémologie : il invoque les fictions « pour souligner l'absence de fondement de toute prétention à une connaissance démonstrative de ce qui est en principe indémontrable »<sup>61</sup> et à l'inverse, « le seul antidote contre la prolifération de ces fictions est la recherche d'arguments "tirés de choses" »<sup>62</sup>. Le « tirés des choses » permet de garantir un fondement objectif à la connaissance, alors que les arguments rationnels, quant à eux, offrent la méthode afin de correctement « tirer » ou puiser une connaissance desdites choses. Donc, si les connaissances n'étaient pas tirées de manière démonstrative, et ce, à partir des choses elles-mêmes, il serait facile pour n'importe quel intellect d'imaginer n'importe quoi (*sic facile est omnia fingere*)<sup>63</sup> à propos de ces choses.

Si nous revenons au *De aeternitate mundi*, nous pouvons également ajouter que, contrairement à l'hypothèse de lecture défendue par Putallaz et Imbach, celle de Bianchi

---

<sup>60</sup> Nous retrouvons également cette idée que la science a pour objet les choses du monde dans ses *Quaestiones super librum Topicorum* : « *Omnis scientia est de aliquo ente ; quod enim omnino nihil est, de hoc nullus scire potest, quid ipsum est, ut quid est tragelaphus aut quid fligax, ut scribitur libro Posteriorum* » (cf. BOËCE DE DACIE, *Quaestiones super librum Topicorum*, p. 1). Ce dernier passage ne peut pas être plus clair : toute (*omnis*) science (*scientia*) porte sur un étant (*ente*). Ainsi comprise, la philosophie ne peut porter que sur la réalité et les choses qui la composent.

<sup>61</sup> L. BIANCHI, *Figmentum. 'Fiction de l'intellect' et science 'causée par les choses' chez Boèce de Dacie*, p. 320.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>63</sup> Ce contraste entre les termes *figmentum/fingere* (qui sont associés à l'inquiétante possibilité de tout pouvoir imaginer sur les choses) et la science (qui est associée à la démonstration tirée directement des choses) apparaît dans le *De aeternitate mundi* lorsqu'il est question de l'impossibilité pour le métaphysicien de pouvoir déterminer si le monde est ou n'est pas coéternel à la volonté de Dieu : « Or toi, tu t'imagines en Dieu telle volonté de toute éternité, et tu ne peux pas le prouver. Et ainsi, il est facile de tout imaginer » (*L'éternité du monde*, p. 189). Le latin indique : « *Tu autem fingis in deo talem formam voluntatis ab aeterno, nec eam potes declarare. Et sic facile est omnia fingere* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 345). Cette idée, chère à Boèce, de contraste entre *figmentum* et science ou raison est présente à d'autres endroits dans son œuvre : il en est à nouveau question dans ces *Modi significandi* : « *Et est impossibile etiam fingere, quod dictio aliqua primo habeat aliquem modum significandi specificum et postea ipsum amittat. Unde hoc est contra omnem rationem, et videtur simile esse figmento* » (cf. BOËCE DE DACIE, *Modi significandi*, q. 111, p. 256) ; voir aussi BOËCE DE DACIE, *Quaestiones super librum Topicorum*, q. 6, p. 25 : « *Omnis scientia aut est accepta a rebus aut est figmentum intellectus. Sed nulla scientia est figmentum intellectus, quia si sic, facile esset [omnia] fingere infinitas scientias* » ; finalement voir ses *Quaestiones super librum Physicorum* : « *Licet non omnis veritas potest ostendi per rationem, omnis tamen veritas physica debet esse nota per se vel talis quod ipsam ostendere potest per rationem, vel aliter esset facile omnia fingere* » (BOËCE DE DACIE, *Quaestiones super libros Physicorum*, éd. G. SAJÓ, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1974 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, V, II, q. 11b), p. 275).

s'accorde beaucoup mieux avec la conception que se fait Boèce du rôle de la philosophie au début de sa *solutio*, à savoir appréhender la nature des étants :

« Il faut d'abord considérer ici avec attention qu'il ne peut y avoir aucune question, pouvant faire l'objet d'une dispute par des arguments rationnels, que le philosophe ne doive disputer, et dont il ne doive déterminer comment s'y trouve la vérité, autant qu'on peut le comprendre par la raison humaine. Et l'explication en est que tous les arguments de la dispute sont tirés des choses ; autrement, ils seraient fiction de l'intellect. Or, le philosophe enseigne les natures de toutes les choses ; car ainsi que la philosophie enseigne < ce qu'est > l'étant, ainsi ses parties enseignent < ce que sont > les parties de l'étant, comme il est écrit en *Métaphysique IV*, et cela va de soi. Donc il revient au philosophe de déterminer toute question qui peut être l'objet d'une dispute rationnelle ; car toute question disputable à l'aide d'arguments rationnels concerne une partie de l'étant, or le philosophe contemple la totalité de l'étant, naturel, mathématique et divin »<sup>64</sup>.

Pour Boèce, l'objectif du philosophe ou du scientifique est le même dans le *De aeternitate mundi* qu'il l'est dans les *Modi significandi*. Son rôle est de trouver la vérité, et même si cette démarche implique assurément de trouver des arguments qui découlent logiquement d'un ensemble de prémisses, il n'en demeure pas moins que ces arguments sont tirés des choses elles-mêmes (*ex rebus*). Dans le cas où la philosophie ne porte pas son regard sur les choses elles-mêmes, Boèce est clair à ce sujet : nous sommes dans la fiction de l'esprit (*figmentum intellectus*) ou dans les entités imaginaires<sup>65</sup>. Cette conception de la philosophie est aussi réitérée dans son *De summo bono* lorsqu'il atteste au sujet de la félicité « qu'il n'est de plus grand bien qui puisse advenir à l'homme par

---

<sup>64</sup> *L'éternité du monde*, p. 191-192. Le latin indique : « *Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendere potest. Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt ; aliter enim essent figmentum intellectus. Philosophus autem omnium rerum naturas docet ; sicut enim philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partes entis, ut scribitur IV. Metaphysicae, et de se patet. Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare ; omnis enim quaestio disputabilis per rationes cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omnes ens speculatur, naturale, mathematicum et divinum* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 347).

<sup>65</sup> Dans les *Modi significandi* une association ressort fréquemment entre les chimères et le concept de *figmentum* : « *Alia sunt entia, quae solum habent esse apud animam, et sicut solum habent esse apud animam, sic habent modos essendi apud animam ut tragelaphus, chimaera et cetera talia, quae sunt figmenta* » ; « *Hoc autem falsum est, sicut patet per hoc, quod significatur per hoc nomen "hyrcocervus". Est enim masculini generis, et tamen nullam proprietatem realem habet, cum sit res nulla, sed purum figmentum intellectus* » ; « *Praetera : In eo, quod penitus nihil est, nullum accidens esse potest. Sed illud, quod significatur per hoc quod est "hyrcocervus", nihil est, purum figmentum* » (cf. BOËCE DE DACIE, *Modi significandi*, q. 20, p. 72 ; q. 62, p. 155 ; q. 66, p. 162). Cependant, qu'il soit question d'une chimère ou de l'exemple utilisé précédemment d'un métaphysicien qui peut imaginer n'importe quoi sur la volonté divine (par exemple, que la volonté divine est coéternelle au monde ou non), l'idée reste la même pour Boèce : les deux ne sont pas tirés des choses et, par conséquent, ils n'ont aucun fondement objectif pour la vérité.



l'intellect spéculatif que la connaissance de la totalité des étants qui tirent leur origine du premier principe, et par elle, la connaissance du premier principe »<sup>66</sup>.

Cependant, dans l'ensemble des savoirs accessibles à l'homme, « tout ce qui ne peut être démontré n'est pas une fiction »<sup>67</sup>. Faut-il en conclure que Boèce est ici pris en flagrant délit de contradiction avec ses affirmations antérieures? La réponse à cette question est négative. Si Boèce est soucieux d'assurer un espace épistémologique propre à la philosophie, il est également soucieux d'en assurer un pour la foi, car comme l'indique un passage du *De aeternitate mundi*, « quand la raison fait défaut la foi supplée »<sup>68</sup>. Il nous est maintenant acquis que, selon Boèce, dans le domaine de la science et de la philosophie, seul ce qui est démontré à l'aide d'arguments rationnels « tirés » des choses peut être admis. Néanmoins, il existe des vérités qui transcendent la rationalité scientifique ou philosophique et ces vérités sont celles issues de la foi. Il serait faux de croire que, pour Boèce, les énoncés de la foi sont le fruit de l'imagination (*figmentum intellectus*). Pour lui, il est clair que les affirmations ou les dogmes issus de la foi ne sont pas « tirés » de démonstrations rationnelles. Il n'en demeure pas moins qu'elles ne sont pas des fictions de l'intellect ; au contraire, ces affirmations sont vraies. L'opposition entre la notion de *figmentum* et la notion de science est utilisée par Boèce pour assurer le fondement objectif de la science, mais elle sert également à mettre en relief qu'il existe certaines vérités qui n'empruntent pas la démarche scientifique, et qui ne sont pas pour autant « réductibles à des *figmenta* du seul fait qu'elles ne peuvent être prouvées par des conclusions nécessaires »<sup>69</sup>. Bref, le modèle boécien insiste sur l'idée que la science enseigne le vrai par son adéquation avec la réalité et sa démarche propre, mais que la foi nous indique également le vrai à l'aide d'une démarche épistémique qui n'est pas celle de la science, et qui n'est ni réductible à une telle démarche ni à des fictions de l'intellect.

---

<sup>66</sup> Cf. BOÈCE DE DACIE, *Sur le bonheur*, p. 148-149. Le latin indique : « *Unde cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium, quae sunt a primo principio, et per hoc primi principii, sicut possibile est* ».

<sup>67</sup> *L'éternité du monde*, p. 211. Le latin indique : « *non enim omnia figmenta sunt quae demonstrari non possunt* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 364).

<sup>68</sup> *L'éternité du monde*, p. 203. Le passage complet en latin indique : « *Et quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides, quae confiteri debet potentiam divinam esse super cognitionem humanam* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 356).

<sup>69</sup> Cf. L. BIANCHI, *Figmentum. 'Fiction de l'intellect' et science 'causée par les choses' chez Boèce de Dacie*, p. 321.



Dans le cas du problème de l'éternité du monde, si nous sommes en présence de deux vérités qui se contredisent, dont l'une est une vérité de foi et l'autre une vérité philosophique, devons-nous déjà conclure que Boèce tombe dans l'écueil de la double vérité? Pour le moment, nous devons répondre à cette question par la négative, puisque plusieurs études ont su brillamment mettre au jour un aspect important de la pensée de Boèce qui nuance son modèle. Il s'agit du couple notionnel *simpliciter/secundum quid*. Cette distinction fondamentale pour son modèle est précisément tirée de l'exemple de la blancheur de Socrate – construit à partir de sa lecture des *Réfutations sophistiques* d'Aristote<sup>70</sup>. Pour Boèce, celui qui dit que Socrate est blanc et celui qui nie que Socrate est blanc disent tous les deux vrai, car ils ne se situent pas sur le même rapport. Si nous appliquons cet exemple au domaine de la physique et au domaine de la foi, cela reste identique pour Boèce :

« C'est pourquoi, la conclusion par laquelle le physicien dit que le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux est fausse si elle est prise absolument, mais, si elle est rapportée aux raisons et principes à partir desquels il l'a conclue, elle en est la conséquence. Car nous savons que celui qui dit de Socrate qu'il est blanc et celui qui nie qu'il soit blanc à un certain égard – disent vrai tous les deux.

Ainsi, le chrétien dit la vérité lorsqu'il dit que le monde et le premier mouvement sont nouveaux, et qu'il y a eu un premier homme, et qu'un homme revient à la vie identique numériquement, et qu'une chose engendable est produite sans génération, pourvu que l'on accorde que cela est possible par une cause dont la puissance est plus grande que n'est la puissance naturelle.

Le physicien dit vrai également, qui dit que cela n'est pas possible à partir de causes et principes naturels, car le physicien n'accorde ni ne nie rien si ce n'est à partir des principes et des causes naturelles »<sup>71</sup>.

Nous pourrions résumer ce passage ainsi : l'exemple de la blancheur est à Socrate ce que, *mutatis mutandis*, le fait du commencement (avéré ou non) est au monde, selon la

---

<sup>70</sup> Aristote utilise l'exemple d'un Éthiopien plutôt que celui de Socrate ainsi que la couleur noire plutôt que la couleur blanche. Mais cela ne change rien à la problématique.

<sup>71</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 198-199. Le latin indique : *Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum accepta absolute falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis. Verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352-353).

physique et la foi. Néanmoins, reconstruisons plus en détail ce que Boèce veut nous dire dans ce long passage. Suivant les principes méthodologiques que nous avons présentés antérieurement, une science comme la physique, qui soutient un énoncé donné, soutient ledit énoncé à l'intérieur d'un cadre épistémologique qui lui est propre et qui est défini par la physique elle-même. La valeur de vérité d'un énoncé est donc intrinsèquement liée à l'espace théorique constitutif dudit énoncé. Par conséquent, si la physique prétend démontrer positivement que le monde n'a pas commencé, car cela est impossible à partir des causes naturelles, elle le démontre à partir de ses principes qui ont un point de vue restreint sur la réalité. Quant au chrétien – qui défend un énoncé contredisant un énoncé de la physique – il dit vrai également, mais son rapport à la vérité n'est pas le même que celui du physicien. La raison en est que, selon Boèce, les Saintes Écritures sont une révélation faite par Dieu lui-même. Or, l'article de foi qui en découle – qui nous indique que le monde a été créé dans le temps – est rattaché à la vérité. Cependant, cette vérité possède un caractère absolu, c'est-à-dire qu'elle se situe au-delà de tout horizon restrictif qui est associé à la science. Donc, pour Boèce, il n'y a pas plus de contradiction ou de « double vérité » entre les affirmations « Socrate est blanc » et « Socrate n'est pas blanc » qu'entre les affirmations « le monde est nouveau » et « le monde n'est pas nouveau » puisqu'elles proviennent de deux instances épistémiques séparées par leurs principes et se situant sur deux plans radicalement distincts de la réalité. Les sciences spécifiques étudient le domaine du naturellement possible à partir de la causalité naturelle, alors que la foi se retrouve dans le domaine de la surnature qui relève, quant à lui, de la causalité surnaturelle. Ce faisant, la foi et sa causalité propre valent absolument, car ceux-ci sont au-dessus de la causalité naturelle. Par conséquent, le premier domaine produit un savoir qui est relatif à ses principes restreints (*secundum quid*), alors que le deuxième domaine produit un savoir qui est au-delà de tout cadre restrictif et qui vaut absolument (*simpliciter*).

Pour le moment, notre analyse du *De aeternitate mundi* montre clairement que la préoccupation de Boèce est la même que celle de Siger, à savoir concilier philosophie et foi en essayant de désamorcer leurs supposés désaccords. Tout comme Siger, Boèce cherche à ne sacrifier aucune des deux disciplines tout en garantissant l'autonomie de la démarche philosophique. En revanche, si une même préoccupation anime nos deux maîtres, le modèle boécien est beaucoup plus original et fort épistémologiquement que le modèle de Siger. Dans le modèle boécien, c'est le couple notionnel *simpliciter/secundum*

*quid* qui sert à autonomiser la démarche philosophique en la protégeant de l'ingérence de la foi, et, une fois protégées de cette intrusion, les sciences ont toute la latitude afin de revendiquer leur part de vérité. Cependant, cette *subtile*<sup>72</sup> conception relative du savoir comporte-t-elle des problèmes? A-t-elle été comprise de la même manière par les différents médiévistes? Quels sont les problèmes et les limites de ces différentes interprétations? En dépit des apparences, ce couple notionnel permet-il au modèle boécien d'éviter l'écueil de la double vérité?

---

<sup>72</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 185.

### 3. La dialectique entre le relatif et l'absolu chez Boèce

#### 3.1. Un problème lié intrinsèquement au *De aeternitate mundi* et à la littérature scientifique

Dans un cas comme celui de l'éternité du monde, où un physicien était confronté à un argument dont la conclusion s'imposait à lui comme étant véridique, mais détruisait les vérités issues de la foi, les statuts de 1272 exhortaient ce spécialiste à déclarer ces conclusions et ces arguments absolument faux :

« [S]i un maître ou un bachelier de notre faculté enseigne ou dispute des passages difficiles ou des questions qui semblent réfuter la foi en quelque manière que ce soit, qu'il réfute ce texte ou ces arguments, s'ils vont à l'encontre de la foi ou du moins qu'il les déclare absolument faux ou totalement erronés »<sup>1</sup>.

Or, comme nous avons pu le constater dans notre chapitre précédent, la démarche boécienne consiste moins à réfuter de tels arguments ou à déclarer absolument faux les conclusions qui en découlent qu'à relativiser ces conclusions. Il existerait donc, chez Boèce, une sorte de « pluralisme épistémologique »<sup>2</sup> se réalisant, d'une part, entre les différentes sciences qui sont toutes fondées distinctement en raison de leurs différents principes et causes et, d'autre part, par les différents rapports qu'elles entretiennent avec la foi.<sup>3</sup> C'est ce deuxième aspect du pluralisme qui s'exprime chez Boèce par une dialectique entre le vrai *simpliciter* et le vrai *secundum quid*. Cependant, le sens ou la signification de cette dialectique n'est pas chose facile à déterminer et ce sont ces différentes interprétations ainsi que leurs conséquences qui nous occuperont dans ce dernier chapitre.

Pour être plus précis, deux sources sont à l'origine de cette difficulté à déterminer convenablement la dialectique boécienne. Tout d'abord, notons que la première source de ce problème est provoquée par l'ambiguïté du texte de Boèce. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point précis tout au long de ce chapitre, mais il est important de noter que Boèce, bien qu'ingénieux dans l'application du couple notionnel *secundum quid/simpliciter* au problème de la conciliation entre foi et science, n'est cependant pas

---

<sup>1</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, p. 130. Pour une analyse de ces statuts nous renvoyons à D. PICHÉ, *L'enjeu doctrinal*, dans *La condamnation parisienne de 1277*, p. 159-164 ; voir également F. V. STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 83-84.

<sup>2</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 183.

<sup>3</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ et R. IMBACH, *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, p. 94-95 ; voir également L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 181-183.

aussi clair sur cet aspect de sa pensée qu'il aurait pu et aurait dû l'être. La deuxième source du problème réside dans les différentes études réalisées sur Boèce, c'est-à-dire que, même si la plupart de ces études ont le mérite d'avoir décelé cette dialectique, les différentes interprétations du modèle boécien que l'on retrouve à l'intérieur de ces études restent néanmoins gommées par le fait qu'elles ne se sont pas réellement confrontées aux différents sens que nous pouvons accorder au couple notionnel *secundum quid/simpliciter*.

Cet aspect de la problématique est présent dès les premières études sur Boèce. À titre d'exemple, dans son introduction à la première édition du *De aeternitate*, Sajó dégage la notion de relativité (*secundum quid*) dans la pensée de Boèce, c'est-à-dire que chacun des champs du savoir vaut en fonction des principes et des prémisses qui ont servi de base au raisonnement, car ils forment le point de départ de ces différents champs de savoir :

« L'une et l'autre espèces de vérités sont par conséquent seulement des vérités "*secundum quod*", c'est-à-dire relatives aux prémisses dont elles ont été tirées ou auxquelles elles se rapportent. Aussi bien les deux vérités ne peuvent être opposées ; il ne peut y avoir de contradiction entre elles, puisque l'une et l'autre ne sont que relative et n'ont de validité que dans leur rapport avec leur origine »<sup>4</sup>.

Cependant, cette interprétation comporte au moins deux grands problèmes. Tout d'abord, elle réduit la notion de *secundum quod* à une simple validité ou déductibilité logique. Or, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la conception épistémologique de la science et de la vérité scientifique dépasse, chez Boèce, le cadre de la simple validité logique.<sup>5</sup> Tout énoncé qui est dit vrai doit obligatoirement correspondre à un état de fait réel. Certes, dans le cas de la science, le critère de validité d'une démonstration – à savoir qu'un énoncé est correctement déduit de ses principes et de ses prémisses – est fondamental, mais, pour Boèce, il ne fonde pas la valeur de vérité de l'argument : seule l'adéquation avec la réalité offre le socle objectif à la vérité. Le deuxième problème de

---

<sup>4</sup> Cf. G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 74.

<sup>5</sup> L'idée que la démarche « *secundum quid* » se réduirait à l'idée d'une stricte validité logique revient à d'autres endroits dans le texte de Sajó : « Évidemment, Boèce de Dacie qui parle ici de *deux vérités opposées*, mais *en même temps conciliables*, conçoit la vérité dans un sens qui diffère du tout au tout du sens traditionnel qu'on donnait à ce mot, en lui prêtant une signification nettement *relative*. Il n'y voit aucune validité absolue, mais il la considère seulement comme une conclusion découlant nécessairement de certaines prémisses et se rapportant à celles-ci » ; « Vraies sont les doctrines de la foi qui prennent leur origine dans les révélations divines, et vraies sont aussi les conclusions du philosophe tirées de ses propres principes. Et quand bien même foi et philosophie peuvent être formellement mises en opposition, les vérités de chacune d'elles restent "vraies" d'après leur propre point de vue. Ainsi les deux espèces de vérités peuvent être coordonnées (*simul stant*) : l'une ne détruit pas l'autre » (cf. G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 73 et p. 78).

l'interprétation de Sajò est qu'elle sous-estime l'importance de la dimension *simpliciter* associée, chez Boèce, aux vérités de foi. En effet, sur ce point, l'interprétation de Sajò est précise : il n'existe que des vérités relatives, c'est-à-dire une vérité philosophique « tirée » des principes et des causes naturels, et une vérité de foi « tirée » des principes et des causes surnaturels. À titre d'exemple, nous pouvons affirmer que la proposition « toutes les roses sont grandes (par rapport à une abeille) » est vraie, tout comme la proposition « aucune rose n'est grande (par rapport à un être humain adulte) ». Chaque vérité est vraie en fonction de ou relativement à ses propres principes et causes. Une fois encore, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Boèce s'accorde pour dire qu'il existe un « caractère absolu » associé aux vérités de foi.<sup>6</sup> Il est certain que l'économie de cet aspect dans l'interprétation de Sajò affecte grandement la justesse de cette dernière<sup>7</sup> ; or, de manière plus fondamentale encore, cette économie laisse voir un autre élément : la difficulté qu'ont eue les chercheurs à bien saisir le sens de cette distinction *simpliciter/secundum quid*. Ce qui renforce cette hypothèse, c'est que, même si l'interprétation de Sajò fait l'économie de la dimension *simpliciter* dans le modèle boécien, le chercheur fait paradoxalement deux fois référence, dans son introduction, à la notion de *vérité absolue* en rapport aux vérités de foi sans pour autant intégrer cet élément dans son analyse.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Boèce fait référence à plusieurs reprises au « caractère absolu » associé aux vérités révélées : « *Si autem opponas, cum sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter* » ; « *Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas quod " homo mortuus immediate redit vivus et idem numero "*, sicut ponit fides christiana quae in suis articulis verissima est, nonne naturalis negans hoc dicit falsum ? » ; « *Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum [non] esse novum accepta absolute falsa est* » ; « *Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351 et 352).

<sup>7</sup> Il existe plusieurs études critiques sur l'analyse de Sajò. Pour plus de détails voir : É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 81-99 ; A. MAURER, *Boethius of Dacia and the Double Truth*, p. 233-239 ; P. MICHAUD-QUANTIN, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, p. 167-184 ; F. V. STEENBERGHEN, *Une légende tenace : la double vérité*, p. 555-570.

<sup>8</sup> « En effet le chrétien adopte, grâce à la foi, les thèses de celle-ci comme des vérités absolues, puisqu'il les prend pour vraies en vertu d'une cause supérieure qui est la cause première de toute la nature » ; « Or, ces deux prises de positions peuvent être mises facilement en harmonie et rester en vigueur côte à côte : "*simul stant motum primum et mundum esse novum*" – ainsi que l'adepte du Christ le reconnaît comme une vérité absolue fondée en foi, – "*et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalis*" – ainsi que l'affirme le philosophe qui met en avant que d'après les principes de la nature il ne peut en être autrement » (cf. G. SAJÒ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, p. 71 et 72). Le mérite d'avoir aperçu en premier cette contradiction revient à F. V. Steenberghen dans un article qui se veut être un correctif des inexactitudes de l'analyse de Sajò : « Chose curieuse, M. Sajò parle à deux reprises de "vérité absolue" (p.71 et p. 72) à propos de la foi, mais il soutient deux pages plus loin que "l'une et l'autre espèces de vérité sont par conséquent seulement des vérités '*secundum quid*', c'est-à-dire relatives aux prémisses ..." (p.74). La contradiction n'est-elle pas flagrante ? » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *Nouvelles recherches sur Siger et son école*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 1956 (54), p. 142). Si l'article corrige effectivement l'erreur d'interprétation de Sajò en mettant au jour la deuxième dimension du pluralisme épistémologique de Boèce

Un bref survol de la littérature scientifique sur Boèce permet de constater que cet aspect de la problématique a grandement été minimisé par les commentateurs et, peut-être même, totalement évacué par ceux-ci. À titre d'exemple, le médiéviste F. V. Steenberghen consacre plusieurs pages à Boèce dans son ouvrage *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, mais son analyse ne prend pas suffisamment au sérieux toutes les dimensions que peut revêtir l'application d'une telle dialectique entre le *simpliciter* et le *secundum quid* dans le modèle boécien.<sup>9</sup> En négligeant les différentes interprétations que nous pouvons tirer du texte sur cet aspect, l'étude se prive d'une juste analyse des conséquences qu'ont ces « vérités absolues » et ces « vérités relatives » sur le rapport épistémologique entre foi et science. De même, le médiéviste R. Hissette, dans son article critique<sup>10</sup> sur le *De aeternitate mundi*, déclare, au sujet de la section où Boèce expose sa dialectique de l'absolu et du relatif, que

---

(*simpliciter/secundum quid*) ; en revanche, elle reste très timide sur le sens profond à apporter à ce couple notionnel. À l'exception de quelques lignes, Steenberghen ne juge pas essentiel d'explicitier la portée de cette dimension épistémologique : « Les principes d'une science humaine sont vrais parce qu'ils sont fondés sur le réel : “*omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt : aliter enim essent per figmentum intellectus*” ; mais ils ne sont vrais que dans leur ordre particulier, c'est-à-dire si l'on se borne à considérer les réalités et les causes qui font l'objet de cette science particulière ; ils peuvent cesser d'être vrais si l'on tient compte de toutes les causes et, notamment, de la Cause première. Quant aux principes de la foi, ils sont absolument vrais » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *Nouvelles recherches sur Siger et son école*, p. 145). Bref, il est vrai que l'analyse de Sajò fait malheureusement l'économie de la dimension *simpliciter* couplée à la dimension *secundum quid*, mais l'analyse de Steenberghen fait, quant à elle, la malheureuse économie d'une explicitation claire sur notre célèbre couple notionnel.

<sup>9</sup> L'explication de cette dialectique est bouclée en deux petits paragraphes : « Les vérités révélées par Dieu son absolument vraies (*veritas simpliciter ; verissima*) et, dès lors, une conclusion philosophique opposée à une telle vérité ne saurait être absolument vraie (*accepta absolute falsa est*). D'autre part, la philosophie étend sa juridiction à toute la réalité, pourvu qu'elle soit accessible à la raison, puisque son objet est l'être dans toute son existence. Chaque science philosophique se définit par son objet et sa méthode propre ; ainsi, la physique se définit par la *nature* et par les principes qui s'y rapportent, d'où se déduisent les conclusions de cette science. La physique ne peut connaître que les lois naturelles déduites de ses principes » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 364). Steenberghen va être encore plus expéditif dans son article *Une légende tenace : la théorie de la double vérité*. Concernant cette dimension du pluralisme épistémologique de Boèce, il déclare : « Mais Boèce explique que le physicien doit nier ces vérités *du point de vue particulier* de ses principes et de sa science, bien qu'il les accepte et les croie possibles par l'intervention d'une Cause supérieure aux causes naturelles. Les vérités scientifiques sont donc vraies sous un certain rapport (*secundum quid*), c'est-à-dire dans les limites des principes et des méthodes de la science, tandis que la vérité révélée par Dieu a valeur absolue (*veritas simpliciter*) » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *Une légende tenace : la théorie de la double vérité*, p. 562-563). Ces deux passages, en plus d'être approximatifs par rapport au texte de Boèce – il est, par exemple, loin d'être acquis que le physicien, tel que le présente le physicien de Boèce, puisse refuser certaines vérités contraires à sa science et simultanément croire ces vérités par l'intervention d'une Cause supérieure –, passe également sous silence les différentes interprétations possibles que l'on peut faire ressortir du texte et que l'on nomme chez Boèce les « vérités absolues » et les « vérités relatives ».

<sup>10</sup> Il s'agit à la fois d'une réponse critique à un article de E. Joos et d'une analyse critique du texte de Boèce. Sur le premier point, nous nous rangeons entièrement derrière Hissette, car l'analyse de E. Joos comporte de multiples erreurs et approximations. D'ailleurs, nous avons signalé l'une d'entre elles dans notre chapitre 2 en lien avec les démonstrations syllogistiques de la physique (supra, chapitre 2, p. 65-66). Pour plus de détails, voir R. HISSETTE, *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie*, p. 208-217 ; E. JOOS, *L'actualité de Boèce de Dacie*, p. 527-538.

« [l'] enseignement de ces quelques lignes est exempt d'ambiguïté »<sup>11</sup> et l'explicitation de Hissette sur cet « enseignement » se résume succinctement à dire que pour Boèce « les conclusions nécessaires du *philosophe naturalis* sont parfaitement légitimes, si on les replace dans le cadre *limité* de sa science et de ses principes ; elles doivent cependant céder le pas devant les vérités de foi, normes de vérité absolue »<sup>12</sup>. À l'exception de quelques petites phrases, Hissette et Steenberghen ne s'attardent que très peu aux différentes questions que pose une telle articulation des savoirs. En effet, Boèce parle-t-il de vérité-adéquation ou plutôt de vérité-validité? Dans la mesure où il penche vers la première option, comment comprendre le rapport d'une vérité relative ou d'une vérité absolue à l'adéquation avec le réel? Comment comprendre les différentes implications entre ce que l'on nomme les « vérités relatives » et les principes auxquels le spécialiste est soumis dans sa démarche – par exemple le principe de négation – ? Quel est l'impact que ces principes méthodologiques ont sur la prétention épistémologique de ladite science dans sa tentative d'appréhender le réel dans sa totalité?<sup>13</sup>

Ces lacunes, présentes dans les premières études sur Boèce, seront partiellement corrigées par des études plus récentes sur Boèce.<sup>14</sup> La suite de ce chapitre proposera donc

---

<sup>11</sup> Cf. R. HISSETTE, *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie*, p. 208-217

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>13</sup> Hissette utilise, quelques lignes plus bas, une deuxième formulation légèrement différente de sa première : « Mais quelles vérités les sciences nous font-elles connaître ? Des vérités *relatives* à leurs domaines restreints, qui s'effacent devant les doctrines de la foi chrétiennes, critère infaillible de la vérité absolue. La foi chrétienne est donc pour Boèce la vérité même » (cf. R. HISSETTE, *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie*, p. 216). Néanmoins, le problème reste le même, c'est-à-dire que Hissette ne prend pas l'espace nécessaire afin de développer une intelligence globale sur les implications qu'on tous les rouages à l'œuvre dans la mécanique du *simpliciter* et du *secundum quid*. L'étude de A. Maurer passe également trop vite sur la question et pêche par le même défaut : « *The Christian and the philosopher of nature are thus in no way in contradiction. The philosopher of nature limits himself to the truths of natural causes and says, on their basis, that the world and motion had no beginning; the Christian, knowing a cause higher than nature, assert on its basis that the world can have a beginning. Their different viewpoints and principles thus ensure their never meeting exactly on the same ground and hence the impossibility of their ever contradicting one another* » (A. MAURER, *Boethius of Dacia and the Double Truth*, p. 237). En ce qui concerne É. Gilson et son article *Boèce de Dacie et la double vérité*, il n'est pas étonnant que le médiéviste passe peu de temps sur la distinction *simpliciter/secundum quid*, car, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Gilson n'accorde pas de valeur de vérité à un énoncé qui est défendu par une discipline scientifique et contraire à la vérité de foi (cf. É. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 90-91).

<sup>14</sup> Il s'agit d'études plus récentes telles que : A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, p. 370-371, note 15 ; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, principalement p. 181-187 ; L. BIANCHI, *Introduzione*, dans *Boezio di Dacia, Sull'eternità del mondo. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi*, Milan, Unicopli, 2003, principalement p. 42-55 ; C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 161-177 ; A. CÔTÉ, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, dans *Philosophia Artistarum : discusiones filosóficas de los maestros de artes de Paris : siglos XIII–XIV*, editado por Violeta Cervera Novo ; Gustavo Fernández Walker ; Soledad Bohdziewicz, Santa Fe, UNL, 2018, p. 129-145.



de répondre à une triple tâche : (a) exposer et analyser les différentes interprétations possibles du couple notionnel *simpliciter/secundum quid* présent dans la littérature scientifique ; (b) mettre au jour les forces et les limites de ces interprétations au vu des textes de Boèce – principalement mais non exclusivement le *De aeternitate mundi* – ; (c) répondre de manière définitive à notre problématique énoncée en début d'enquête, à savoir dans quelle mesure Boèce de Dacie réussit à éviter ou non l'accusation de double vérité.

### 3.2. Un énoncé pris au sens absolu et un énoncé pris au sens relatif

Nous pouvons affirmer qu'il se dégage deux grandes tendances interprétatives dans les études récentes sur Boèce. Une première interprétation a été formulée par le médiéviste Alain de Libera qui a émis l'hypothèse que le modèle boécien « reposait sur un principe fondamental de logique aristotélicienne, l'impossibilité d'obtenir une contradiction en opposant une proposition prise au sens absolu (*simpliciter*) et la même proposition prise en un sens relatif (*secundum quid*) »<sup>15</sup>. Des propres mots d'Alain de Libera, Boèce éviterait donc de tomber sous le coup de la double vérité :

« Autrement dit, entre l'affirmation du chrétien – *Le monde est nouveau* – et celle du philosophe – *Selon l'ordre des causes et des principes naturels le monde n'est pas nouveau* –, il n'y a pas plus de contradiction qu'entre *Socrate est blanc* et *sous un certain rapport Socrate n'est pas blanc*. En faire une contradiction serait même, en bon aristotélicien, se rendre coupable du paralogisme connu au Moyen Âge sous le titre de *fallacia secundum quid et simpliciter* »<sup>16</sup>.

Afin de saisir convenablement les enjeux que soulève cette interprétation, nous devons revenir quelque peu sur les sophismes dits *secundum quid* et *simpliciter* dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote<sup>17</sup>. Pour le Stagirite, ce type de sophisme est un outil que les sophistes exploitent dans leur arsenal afin de produire des propositions ayant une apparence de validité et qui, ensuite, profitent de cette apparence de validité pour contraindre leur adversaire à enfreindre le principe de non-contradiction. Plus exactement, pour Aristote, cette classe de sophismes se produit lorsque « ce qui est affirmé en partie est

---

<sup>15</sup> A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, p. 370-371, note 15.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> Nous rappelons que Boèce s'inspire de deux passages précis dont le premier est tiré de 5, 167a7-14 : « Il en va de même pour ce qui exploite le caractère restrictif ou absolu d'une affirmation. Par exemple : *Un indien, noir des pieds à la tête, est blanc en ce qui concerne les dents ; il est donc blanc et non blanc*. Ou encore, si les deux attributs sont concédés sous un certain aspect, le questionneur conclut que des attributs contraires appartiennent en même temps. Dans certains cas, il est facile pour quiconque d'apercevoir une pareille manœuvre. Si, par exemple, après avoir fait admettre que l'Éthiopien est noir, le questionneur demandait s'il est blanc en ce qui regarde les dents. Si donc il est blanc, sous ce rapport, le questionneur, ayant parachevé son interrogation par une déduction, croirait avoir établi dialectiquement que l'Éthiopien est noir et non noir ». Le deuxième passage dont Boèce s'inspire est 25, 180a25-30 : « Il est, en effet, impossible que les contraires, les opposés, l'affirmation et la négation, appartiennent d'une façon absolue à la même chose ; cependant, rien n'empêche que chacun ne lui appartienne en même temps sous un certain aspect, ou selon une certaine relation, ou d'une certaine manière, ou encore que l'un lui appartienne sous un certain aspect, et l'autre d'une façon absolue. Par suite, si l'un appartient à son sujet d'une façon absolue, et l'autre sous un certain aspect, il n'y a pas encore de réfutation » (cf. ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, p. 128-129 et 184).

pris pour avoir été affirmé sans restriction »<sup>18</sup>. Pour Aristote, ce type de sophismes s'articule de la manière suivante : après avoir fait, par exemple, admettre à son interlocuteur que l'Éthiopien est noir, le sophiste pose ensuite la question de savoir si l'Éthiopien est blanc par rapport à ses dents ; or, comme la réponse à cette question est affirmative, alors le sophiste tire la conclusion que l'Éthiopien est simultanément et sous le même rapport blanc et noir. Cette apparence de contradiction est dans une certaine mesure fondée sur une ambiguïté, c'est-à-dire que dans l'énoncé « L'Éthiopien est noir », le prédicat *est noir* est pris de manière absolue par le sophiste et dans l'énoncé « L'Éthiopien est blanc », le prédicat *blanc* est aussi pris par le sophiste de manière absolue.

Si les deux prédicats – noir et blanc – appartiennent de manière factuelle au sujet – l'Éthiopien –, il n'en demeure pas moins qu'ils appartiennent à la chose elle-même sous différents aspects. Le problème est que, dans l'état actuel des énoncés, leur forme respective ne permet pas de savoir qu'il est question d'éléments aspectuels différents de la chose. Dans le cas du premier énoncé, l'attribut « noir » appartient à la chose – l'Éthiopien – selon un certain aspect – l'épiderme –, alors que l'attribut « blanc » appartient à la chose sous un autre aspect – la dentition –. Or, de par la forme même des deux énoncés, ces éléments aspectuels respectifs sont totalement évacués, mais ils renvoient réellement à deux états de fait différents. Dans les deux cas, nous avons un terme qui tend à nous faire croire qu'il s'applique à tout le sujet – s'applique à la totalité de la chose –, alors qu'il repose sur un élément aspectuel différent de l'autre terme. Nous en arrivons donc à des énoncés tels que « L'Éthiopien est noir » ou, dans le cas de Boèce, « Socrate est blanc » au lieu de « L'Éthiopien est noir de peau » ou « Socrate est blanc de peau ».<sup>19</sup>

Maintenant, si nous revenons à Boèce et à la première interprétation de sa distinction *simpliciter/secundum quid*, nous pouvons déjà légèrement compléter le propos de Libera. En suivant l'exemple de l'Éthiopien et celui de Socrate, l'idée de Boèce serait de dire que les affirmations et les négations du naturaliste ou du physicien doivent être prises *secundum quid* (relativement) et que les affirmations de la foi doivent, quant à elles, être prises *simpliciter* (absolument). Cela signifie que lorsque le physicien affirme en tant

---

<sup>18</sup> Cf. ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, 5, 166b37-38, p. 128.

<sup>19</sup> Sur les sophismes *secundum quid* et *simpliciter* nous renvoyons aux études suivantes : L.-A. DORION, *Commentaire*, dans ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire par L.-A. DORION, Paris, Vrin, 1995, p. 233-244 et 384-389; D. ZASLAWSKY, *Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1982, p. 49-90.

que naturaliste : « le monde n'a pas commencé », l'énoncé complet serait en effet le même que celui présenté par Alain de Libera, à savoir : « Selon l'ordre des causes et principes naturels le monde n'a pas commencé ». Cependant, l'homme de foi qui dit que « le monde a commencé » affirmerait, quant à lui, la proposition suivante : « Selon l'ordre des causes et principes surnaturels le monde a commencé ». Avec cette articulation, nous serions donc en présence de propositions qui sont vraies tout court, et non pas relativement vraies ou absolument vraies, car la forme des énoncés vient limiter l'application du prédicat.<sup>20</sup> Mais quels sont les éléments textuels qui viennent appuyer cette interprétation ? Et quelles sont les forces et les faiblesses de cette dernière ?

Le socle sur lequel s'appuie cette interprétation est un petit passage dans la *solutio* du *De aeternitate* où Boèce emploie l'expression « *accepta absolute falsa est* »<sup>21</sup> que Michon a traduite par « est fausse si elle est prise absolument »<sup>22</sup> ou que l'on peut aussi traduire par « prise de manière absolue, elle est fausse ». C'est plus précisément le terme *accepta* qui donne tout son sens à cette interprétation, puisque c'est lui qui renvoie au « être pris » et qui ouvre ainsi la possibilité de « prendre » des énoncés en un sens absolu ou relatif. L'alliance du terme *accepta* avec les différents passages où Boèce affirme son « *ex causis et principiis naturalibus* »<sup>23</sup> dans le cas du physicien, ainsi qu'avec le passage où il affirme le « *per causam superiorem* » pour la foi<sup>24</sup>, procure donc les expressions « pris de manière relative » et « pris de manière absolue » au modèle. Bref, les affirmations et les négations du physicien en tant que naturaliste doivent être entendues « *secundum quid* » au sens où il faut toujours y voir en sous-entendu la clause « Selon les causes et les principes naturels ». À l'inverse, les affirmations et les négations de la foi doivent être entendues

---

<sup>20</sup> Cet aspect a également été souligné par Michon : « Une phrase relativement vraie est une phrase où l'on n'a pas précisé les limites d'application d'un prédicat. Le fait-on, la phrase ne peut plus être vraie de manière relative : elle est vraie ou fausse » (cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 175).

<sup>21</sup> Cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352.

<sup>22</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 198.

<sup>23</sup> Cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352-353. Il utilise cette expression en trois occasions.

<sup>24</sup> Cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352. Dans sa *solutio*, il utilise également d'autres formulations : « *Sed per revelationem factum ab aliqua causa superiori* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351). Le français indique : « Or, le chrétien concède que cela est possible pas une cause supérieure » (cf. *L'éternité du monde*, p. 197). Et encore un peu plus bas : « *fides autem christiana considerans causam superiorem quam sit natura dicit mundum posse esse novum ex illa* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 353). Le français indique : « [T]andis que la foi chrétienne, qui considère une cause supérieure à la nature, dit que le monde est nouveau » (cf. *L'éternité du monde*, p. 199).

« *simpliciter* » au sens où il faut toujours y voir en sous-entendu la clause « Selon les causes et les principes surnaturels ».

Quand on les comprend ainsi, l'avantage le plus indéniable de cette interprétation réside dans le fait que les propositions sont vraies ou fausses (et non pas relativement vraies ou absolument vraies). Toutefois, le premier problème auquel cette interprétation est confrontée est que, dans son *De aeternitate mundi*, Boèce semble employer les propositions du physicien « le monde n'est pas nouveau » et « le monde est éternel » comme synonymes, tout comme les propositions de la foi « le monde est nouveau » et « le monde n'est pas éternel ».<sup>25</sup> Dans son texte, ces propositions sont interchangeables. Or, le problème est que l'énoncé « le monde est éternel », pris de manière relative, devient le suivant : « Selon les principes et causes naturels, le monde est éternel ». De plus, cette affirmation, pour être vraie et scientifique, aux yeux de Boèce, doit nécessairement être factuelle. C'est que la forme de l'énoncé complet : « Selon les causes et principes naturels, le monde n'est pas nouveau », laisse place à la possibilité que, s'il est vrai que le monde n'est pas nouveau par une cause naturelle de la physique, il peut néanmoins être produit nouvellement par un autre type de cause. Mais dans le cas de l'énoncé complet : « Selon les causes et principes naturels, le monde est éternel », cette modalité du possible disparaît.

Afin de mieux comprendre, nous pouvons prendre l'exemple de la volonté. Pour le physicien, la proposition : « Selon les causes et principes naturels (seulement ceux que le physicien peut considérer), il n'y a pas de causalité libre », est une affirmation véridique,

---

<sup>25</sup> En effet, dans ses sections du *quod non* et du *quod sic*, il fait souvent ces synonymies dans ses conclusions d'arguments : « *Mundus igitur est novus. Ergo non est aeternus, cum novum et aeternum non compatiantur se in eodem* » ; « *Ergo mundus non est de novo factus. Ergo est aeternus, cum inter novum et aeternum non sit medium* » ; « *ergo mundus non est novum factum, sed aeternum* » ; « *Ergo mundus non est novus, sed aeternus* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 337 et p. 341). La traduction française indique : « Le monde est donc nouveau. Donc, comme nouveau et éternel ne sont pas compatibles pour le même sujet, il n'est pas éternel » ; « Donc, le monde n'a pas été produit nouvellement. Comme il n'y a pas d'intermédiaire entre nouveau et éternel, il est donc éternel » ; « Le monde n'est pas nouvellement produit, mais éternel » ; « Donc, le monde n'est pas nouveau, mais éternel » (cf. *L'éternité du monde*, p. 181 ; p. 185 ; p. 186). Il est aussi à noter que la phrase qui introduit la démarche de la deuxième partie de son *Quod sic* est la suivante : « Que le monde soit éternel, on le démontre ainsi [...] » et que dans cette section la conclusion d'un des arguments avancés est que « le monde n'a pas été nouvellement causé » (cf. *L'éternité du monde*, p. 184 et p. 187). Les deux passages en latin indiquent respectivement : « *Quod autem mundus sit aeternus, arguitur sic* » ; « *Ergo mundus non est causatum novum* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 340 et p. 343). De plus, dans sa *solutio*, il semble encore utiliser les propositions comme synonymes : « Tu objecteras peut-être – ce qui est la vérité de la foi et même la vérité absolue – que le monde est nouveau et non éternel ». Le latin indique : « *Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter – quod mundus sit novus et non aeternus –* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351).

car pour le physicien, il n'existe que de la causalité nécessaire. Toutefois, pour le métaphysicien, il existe bien une causalité libre. La physique réfléchit à partir de principes plus restreints que ceux de la métaphysique qui, pour sa part, peut poser une volonté libre. Avec cette forme d'affirmation, il est toujours possible qu'un événement qui est impossible pour un type de causalité (celle de la physique) soit possible pour un autre type de cause (celle de la métaphysique). Mais cette possibilité disparaît avec l'énoncé « Selon les causes et principes naturels le monde est éternel », car cet énoncé, pour être vrai, doit nécessairement renvoyer minimalement à un aspect du monde qui est effectivement éternel et que la physique peut pleinement saisir scientifiquement. Et si un aspect du monde est éternel, alors la réponse à la question de l'origine du monde est qu'il est nécessairement éternel. Au vu de ces éléments, il n'est pas sûr que Boèce évite la contradiction entre l'énoncé vrai de la physique : « Selon les principes et causes naturels, le monde est éternel », et l'énoncé vrai de la foi : « Selon les causes et principes surnaturels, le monde n'est pas éternel », ou même : « Selon les causes et principes surnaturels, le monde est nouveau ».

Une autre difficulté peut être soulevée, soit l'idée que Boèce a probablement très mal compris le sophisme *simpliciter* et *secundum quid* appliqué à l'exemple de Socrate ou de l'Éthiopien. Le sophisme *simpliciter* et *secundum quid* est possible, car le sophiste exploite dans le cas de l'Éthiopien le verbe être et des prédicats contraires comme noir et blanc. Toutefois, comme le note le médiéviste A. Côté, dans le cas de l'Éthiopien, il n'y a pas de contradiction, car les deux attributs appartiennent réellement au sujet, mais selon des aspects différents de ce même sujet (l'épiderme et les dents), alors que dans le cas de l'éternité du monde, il ne saurait jamais être question d'une pluralité d'aspects :

« De repente se ve porqué la dupla *simpliciter/secundum quid* es inaplicable al problema de la eternidad del mundo : mientras que en el ejemplo del etiope los aspectos bajo los cuales los predicados contrarios son afirmados del sujeto son distintos, puesto que “cada uno pertenece al sujeto según cierto aspecto” según la fórmula de Aristóteles, en el caso de la eternidad del mundo no podría haber ninguna diversidad de aspecto »<sup>26</sup>.

À la question de savoir si le monde est éternel, il n'y a qu'une seule réponse possible : soit le monde est éternel soit il ne l'est pas. Dans l'univers médiéval, il est évident

---

<sup>26</sup> Cf. A. CÔTÉ, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, p. 137.

qu'il n'y a qu'un seul monde et, par conséquent, il ne saurait y avoir un monde qui serait infini dans le temps et un deuxième qui serait nouveau dans le temps, pas plus qu'il ne saurait y avoir une partie (aspect) du monde unique qui serait éternelle dans le temps et une autre partie (aspect) qui serait nouvelle dans le temps. Si le moindre aspect du monde est éternel, alors le monde est éternel. Bref, c'est le même univers unique à propos duquel la foi et la science cherchent respectivement à déterminer s'il est fini ou infini dans le temps passé. Si la physique décrit factuellement la réalité avec l'énoncé « Selon les causes et principes naturels, le monde est éternel », alors c'est l'énoncé de la foi qui est tout simplement faux. En revanche, si c'est l'énoncé de la foi qui décrit correctement la réalité, c'est l'énoncé de la physique qui est tout simplement faux. Dans cette perspective, Boèce aurait donc tort de dire que l'affirmation de la physique est fausse si elle est « prise de manière absolue ».<sup>27</sup> Il aurait également tort de déclarer que la physique et la foi « disent vrai toutes les deux ». Au contraire, si l'une des deux dit vrai, alors l'autre dit quelque chose de faux.

En plus de ces éléments qui semblent rester conflictuels au regard de la double vérité, nous pouvons également affirmer que l'interprétation proposée par Alain de Libera reste relativement maigre au regard des textes, car celle-ci repose exclusivement sur le terme latin « *accepta* ». Or, comme mentionné précédemment, ce dernier n'apparaît qu'une seule fois dans tout le *De aeternitate mundi*. Nous pouvons également ajouter qu'aucune occurrence de ce terme (ou un équivalent) n'apparaît dans ses deux autres textes que sont le *De summo bono* et *De somniis*. Certes, ces deux textes proposent de dresser les fondements du modèle boécien du rapport entre foi et science moins que ne le propose le *De aeternitate* ; néanmoins, ils veulent mettre en application le modèle par l'intermédiaire d'autres objets communs à la philosophie et à la foi.<sup>28</sup> Boèce a nettement la prétention de résoudre beaucoup de problèmes philosophiques avec son modèle, mais avec cette

---

<sup>27</sup> « Pero en el caso de la eternidad del mundo, no hay distinción equivalente : no hay más que un universe, y reste universo es nuevo o no lo es. El físico puede perfectamente pensar que ha probado que el mundo es eterno según la física, su respuesta no puede ser verdadera secundum quid como lo piensa Boecio, porque ella no describe ningún estado real, incluso parcial, del universo. En consecuencia, es falsa simpliciter. La respuesta correcta, que es ipso facto verdadera simpliciter, es aquella provista por la fe » (cf. A. CÔTÉ, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, p.140).

<sup>28</sup> Dans le cas du *De summo bono*, c'est la question de la félicité la plus haute accessible à l'être humain qui occupe Boèce – sans référence à la félicité accessible à l'homme après sa mort physique –, alors que dans le *De somniis* il est question de la médecine et de ses rapports épistémiques avec les « guérisons miraculeuses ». Une des prétentions de Boèce est de dire que son modèle épistémologique est universalisable à tous les problèmes qui peuvent, à la fois, être l'objet d'un savoir de la part des sciences et de la foi.

interprétation nous sommes obligés de postuler qu'il aurait paradoxalement négligé de mentionner plus d'une fois le terme qui est le plus important – dans son association avec les mots *simpliciter* et *secundum quid* – pour son modèle. En outre, si l'interprétation d'Alain de Libera est la bonne, il devient aussi très étrange que Boèce utilise exclusivement les propositions *courtes* pour s'exprimer, c'est-à-dire qu'il emploie toujours « Le monde n'est pas nouveau » et jamais la version complète de la proposition, à savoir « Selon les causes et principes naturels, le monde n'est pas nouveau ». Si tel est le cas, on peut se risquer à dire que Boèce joue le « jeu » des sophistes en exploitant volontairement des affirmations ayant une forme ambiguë, flottante et choquante.<sup>29</sup> Nous pourrions même aller jusqu'à dire que, pour un travail universitaire de l'époque, une telle manière de s'exprimer ne constituait pas vraiment un travail philosophique de premier plan, la tâche du philosophe étant de produire un travail riche et précis conceptuellement. Bref, pour que l'interprétation d'Alain de Libera soit plus assurée textuellement, il faudrait minimalement découvrir à l'intérieur d'autres textes des occurrences ou synonymes de ce concept capital. Il faudrait également expliquer pourquoi, dans ses textes moins « arrogants » ou moins « choquants », tels que ses *Quaestiones de generatione et corruptione* et ses *Quaestiones super libros physicorum*, il n'emploie jamais les versions complètes de ses propositions que prétend mettre au jour cette interprétation. Il nous semble que, pour l'instant, cette interprétation ne surmonte pas ces interrogations et ces difficultés. Voyons maintenant si une autre interprétation du couple notionnel *simpliciter/secundum quid* peut, d'une part, s'avérer plus

---

<sup>29</sup> Nous pouvons émettre une nuance à ce qui vient d'être dit. Nous savons maintenant qu'à l'époque où Boèce produit son *De aeternitate*, la Faculté des arts de Paris – et plus globalement l'Université de Paris – était en ébullition, dans la mesure où l'université venait d'établir les limitations afin de contraindre le champ d'expertise scientifique des artiens ainsi que le rôle et la prétention épistémique que devaient jouer leurs sciences dans la construction des savoirs en chrétienté. Dans une telle ambiance universitaire, il n'est pas impossible que Boèce ait conservé volontairement des énoncés à la forme particulièrement ambiguë afin de provoquer ou choquer son auditoire, car l'énoncé « Le monde n'est pas nouveau » peut potentiellement apparaître brutal et offusquant pour un théologien de cette époque de même que pour les étudiants. Il est vrai qu'à certains endroits dans le texte, Boèce semble quelque peu arrogant : « *Pourquoi donc murmurer contre le philosophe*, alors que tu t'accordes avec la même chose que lui » ; « Et ne crois pas que le philosophe qui a voué sa vie à l'étude de la sagesse, a contredit en quoi que ce soit la vérité de la foi catholique, mais, parce que tu as un intellect limité comparé aux philosophes qui furent et sont les sages du monde, étudie plutôt, afin d'être capable de comprendre leurs discours » ; « Car il faut comprendre au mieux le discours du maître, et ce que disent certains esprits malins, qui appliquent leur zèle à chercher des arguments qui contredisent en quelque chose la vérité de foi chrétienne » (cf. *L'éternité du monde*, p. 213). Cette même volonté de choquer aurait pu se transposer dans la préservation de ces énoncés à la forme courte.



assurée textuellement que la première et, d'autre part, moins problématique philosophiquement que la première.

### 3.3. Les vérités *relatives* et les vérités *absolues* : l'interprétation de Bianchi

Nous pourrions situer la différence entre la première interprétation et celle que nous présenterons dans cette section de la manière suivante : deux conceptions s'affrontent, la première excluant l'idée de vérité relative, alors que la deuxième l'autorise. En effet, pour Bianchi, la brillante solution de Boèce au rapport entre vérité philosophique (scientifique) et vérité de foi « est entre vérité *secundum quid* et vérité *simpliciter* »<sup>30</sup>, c'est-à-dire, comme le note judicieusement Bianchi, montrer que la portée des premières « est limitée, qu'elles sont parfaitement légitimes (et donc *irréfutables* !) dans leur propre domaine, mais seulement dans ce domaine »<sup>31</sup>. L'idée de Bianchi est de dire que, pour Boèce, toute science est construite sur un ensemble de principes, de causalités et de prémisses qui, formellement et méthodologiquement, circonscrit les limites épistémiques du domaine de savoir auquel ladite science peut prétendre. Dans le cas de l'éternité du monde, la physique ne prend donc en considération que des principes et causalités naturels – comme celui de nature – ; ainsi, toute proposition se développant dans le cadre intra-théorique de la physique ne peut faire voir que des vérités relatives :

« Les différentes sciences, c'est-à-dire les différentes branches de la philosophie, aboutissent donc à des résultats dont la valeur n'est pas absolue, mais dépend de la valeur des prémisses utilisées. Selon Boèce, cette simple constatation prise avec toutes ses conséquences, permet de conjurer le danger d'un conflit entre philosophie et religion chrétienne. En particulier la philosophie naturelle ou physique – qui est sans doute la science dont Boèce s'occupe le plus dans ses œuvres – ne prend en considérations que les principes et les causes naturels ; se développant dans ce cadre, elle peut découvrir seulement des vérités relatives qui ne sauraient contredire la vérité absolue (*simpliciter*) de la foi »<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 185.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 182. Bianchi réitère cette lecture à plusieurs endroits dans son ouvrage : « [I]l lui suffit d'avoir magistralement montré qu'elles ne peuvent être vraies que *secundum quid* et que, par conséquent, elles ne peuvent pas s'opposer à la vérité infaillible de la révélation » ; « Quant aux *conclusions* tirées des démonstrations et des théories physiques, il ne se contente pas de remarquer qu'elles sont correctes, il insiste sur leur – relative – vérité » ; « Pour affirmer la foi, norme infaillible de vérité *absolue*, il n'est pas nécessaire de détruire les principes de la philosophie ni de nier la vérité *relative* de ses conclusions : qui n'est pas ignorant des rudiments de l'épistémologie “ sauve la foi et la philosophie ” » (cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 183 et p. 185). Ces quelques passages sont la réaffirmation d'une hypothèse de lecture qu'il avait déjà suggérée quelques années auparavant dans l'introduction de sa traduction italienne du *De aeternitate mundi* de Boèce. Nous en proposons la traduction suivante : « On a souvent soutenu que le maître danois ne croyait pas dans la « double vérité » parce qu'il n'attribuait aucune valeur de vérité aux conclusions philosophiques. Une telle interprétation se base souvent sur une traduction imprécise du passage cité plus haut, qui fait dire à Boèce que la thèse de l'éternité du monde défendue par le philosophe naturel est « absolument fausse », ou « absolument parlant fausse » pendant qu'il déclare que « prise dans le sens absolu

Si nous répétons le même exercice que pour la première interprétation, cette fois-ci la lecture de Bianchi nous semble plus assurée au regard du texte que ne l'est celle d'Alain de Libera. Premièrement, dans sa *solutio*, Boèce semble exprimer son « relativisme » par le terme *verissima* ainsi qu'à l'aide d'une petite phrase : « tu objecteras peut-être – ce qui est la vérité de la foi et même la vérité absolue – que le monde est nouveau et non éternel »<sup>33</sup>. Il existerait donc une vérité *absolue* qu'atteindrait l'homme de foi et une vérité *relative* qu'atteindrait le physicien. En effet, d'après Bianchi, tous les énoncés que la physique produit et défend comme des énoncés vrais doivent « être défendus à l'intérieur de cette discipline et relativement à elle »<sup>34</sup>, ce qui a pour conséquence de *relativiser* la valeur de

---

elle est *fausse* [*accepta absolute falsa est*]. La différence n'est pas de peu d'importance : pour Boèce, cette thèse du philosophe naturel est vraie en philosophie naturelle, à l'intérieur de l'univers limité du discours de la physique, et devient fausse si, en la tirant de force de cet univers du discours, on lui attribue une portée absolue qu'elle n'a pas ni ne prétend avoir. Boèce parle donc effectivement de deux vérités, la vérité du chrétien et la vérité du philosophe naturel. « Ainsi, le chrétien dit la vérité lorsqu'il dit que le monde et le premier mouvement sont nouveaux, [...] Et le philosophe naturel dit vrai également, qui dit que cela n'est pas possible à partir de la cause et des principes naturels ». Cependant, ce qui, à première vue, peut nous sembler paradoxal, la logique interne de sa pensée impose de reconnaître l'existence de ces différentes vérités. Si la physique – et plus spécifiquement la philosophie – peut « concorder » avec la foi chrétienne, c'est justement parce que les deux proposent des assertions vraies, mais la contradiction, comme nous venons de voir, est seulement apparente : alors qu'aucune conciliation ne serait concevable entre ce qui est absolument vrai et ce qui est absolument faux, il existe une pleine compatibilité logique entre les vérités relatives de la physique – valides à l'intérieur du domaine de cette science, qui fonctionne à partir du principe reçu de la considération des processus naturels – et les vérités *absolues* de la foi chrétienne. C'est donc avec pleine raison, selon Boèce, que le physicien nie, en tant que physicien, des événements comme la création du monde, la création du premier homme ou la résurrection des corps : ainsi font ceux qui se limitent à prendre docilement acte de l'impossibilité naturelle de tels événements, sans pour cela exclure, mais plutôt rendant plausible leur propre possibilité surnaturelle, affirmée par la foi chrétienne ». Pour la teneur originale de ce long passage, voir L. BIANCHI, *Introduzione*, dans *Boezio di Dacia, Sull'eternità del mondo*. p. 47-49.

<sup>33</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 199. Pour le terme *verissima*, il s'agit du passage suivant : « Tu objecteras peut-être encore que, puisque c'est la vérité qu'« un homme revient immédiatement vivant et identique numériquement », comme la soutient la foi chrétienne qui est *très véritable* en ses articles, le physicien qui le nie dit quelque chose de faux » (*L'éternité du monde*, p. 197). Concernant ces deux passages, le latin indique respectivement : « *Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter – quod mundus sit novus et non aeternus –* » ; « *Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas quod “homo mortuus immediate redit vivus et idem numero” sicut ponit fides christiana quae in suis articulis verissima est, nonne naturalis negans hoc dicit falsum ?* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351-352). Même si dans son étude *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Steenberghen ne développe pas autant sa pensée que ne le fait Bianchi sur le couple *simpliciter/secundum quid*, il semble néanmoins que les deux médiévistes partagent l'idée selon laquelle Boèce défendrait une conception relative du savoir, c'est-à-dire que le physicien atteindrait une vérité *relative* par rapport à une vérité *absolue* qu'atteint le chrétien. Les deux passages suivants en témoignent : « Les vérités révélées par Dieu sont absolument vraies (*veritas simpliciter ; verissima*) et, dès lors, une conclusion philosophique opposée à une telle vérité ne saurait être absolument vraie (*accepta absolute falsa est*) » ; « Les vérités scientifiques sont donc vraies sous un certain rapport (*secundum quid*), c'est-à-dire dans les limites des principes et des méthodes de la science, tandis que la vérité révélée par Dieu a valeur absolue » (cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 364-365).

<sup>34</sup> L. BIANCHI et E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, p. 51.

vérité des énoncés.<sup>35</sup> Avec cette interprétation, il devient plus facile de comprendre pourquoi Boèce dit que l'affirmation de la physique devient fausse « prise de manière absolue », c'est-à-dire comme le note Bianchi :

« Dans sa perspective (celle de la physique), la thèse de l'éternité du monde *est vraie* dans l'univers de discours de la physique, car elle y est nécessairement démontrée, à partir des principes physiques ; toutefois, elle *devient fausse* si on la sort de son contexte pour la replacer arbitrairement dans un autre univers de discours, en lui attribuant un sens absolu qu'elle ne prétend pas avoir »<sup>36</sup>.

Ainsi comprises, les vérités de la physique sont relatives et, par conséquent, ses énoncés aussi. Les démonstrations scientifiques ne prétendraient pas produire une connaissance absolue de la réalité, mais seulement une connaissance sectorielle ou compartimentée de la réalité. D'ailleurs, d'un point de vue textuel, le couplage qu'entreprend Boèce – dans le même paragraphe – entre le « *uterque dicit verum* » et le « *accepta absolute falsa est* » devient moins contradictoire avec cette lecture. C'est que, dans la première interprétation, une fois les énoncés précisés, ils étaient soit vrai soit faux, c'est-à-dire que, si la physique *dit le vrai*, alors le « *accepta absolute falsa est* » n'a pas lieu d'être et, à l'inverse, si la physique dit faux, alors c'est le « *uterque dicit verum* » qui n'a pas lieu d'être pour la physique. Avec l'interprétation de Bianchi, nous nous retrouvons en présence d'énoncés qui sont vrais lorsqu'ils sont défendus à l'intérieur des limites de leur science, mais qui deviennent faux lorsqu'ils sont sortis de ce contexte pour être réintroduits dans le cadre épistémique de la foi.

Un autre élément qui peut être soulevé est que, contrairement à la première interprétation, ici, Boèce n'aurait pas utilisé des énoncés ayant une forme problématiquement ambiguë avec ses affirmations comme « Le monde n'est pas nouveau » ou le « Le monde est éternel ». La clause « Selon les principes et les causes naturels » est toujours présente, mais elle n'est pas formellement intégrée à la proposition. Elle sert à la fois de point de départ afin de produire syllogistiquement un énoncé et de point d'arrivée au sens où elle vient *relativiser* la prétention épistémique de ladite science.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Ailleurs, Boèce utilise aussi l'expression « *veritas physica* » pour désigner la vérité de la physique (BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones super libros Physicorum*, V, II, q. 11b, p. 275). Il s'agirait donc d'expressions qui exposeraient son relativisme scientifique ou méthodologique.

<sup>36</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, p. 185.

<sup>37</sup> C'est donc en ce sens qu'il faudrait comprendre les trois passages où Boèce affirme son « Selon les principes et causes naturels », c'est-à-dire que cette clause remplace de manière abrégée les différentes

Cependant, l'interprétation de Bianchi pose un certain nombre de problèmes. D'abord, commençons par nous demander ce que cela signifie de produire un énoncé relativement vrai. Si le physicien de Boèce nous dit que l'énoncé « Le monde est éternel » est vrai simplement parce que le raisonnement ainsi que les prémisses qui permettent d'établir cette conclusion sont logiquement valides, alors Boèce a entièrement raison de dire que la conclusion du physicien a une valeur relative. Relative à quoi ? Elle est relative aux prémisses. Cependant, comme nous l'avons vu au chapitre deux, Bianchi rejette cette conception de la vérité-validité et il semble, au vu des textes de Boèce que nous avons étudiés, qu'il ait entièrement raison. Admettre cette vérité-validité comme solution au problème de la double vérité dans le *De aeternitate mundi* serait, aux dires mêmes de Boèce, faire de sa *solutio* une pure « fiction de l'intellect ». Donc, que peut bien vouloir dire « un énoncé relativement vrai » ? Michon en donne un excellent aperçu :

« Une phrase relativement vraie est une phrase où l'on n'a pas précisé les limites d'application d'un prédicat. Le fait-on, la phrase ne peut plus être vraie de manière relative : elle est vraie ou fausse. Si le physicien de Boèce soutient des vérités relatives, c'est alors parce qu'il n'a pas précisé les limites d'applications de ses principes »<sup>38</sup>.

Ce passage cible le cœur du problème de l'interprétation de Bianchi et il mérite de recevoir toute notre attention. En effet, dans son texte, Boèce affirme que « n'importe quel spécialiste ne peut pas considérer n'importe quelle vérité »<sup>39</sup> et il soutient un peu plus loin que « la vérité qu'il ne peut ni causer ni connaître par ses principes, mais qui est contraire

---

prémisses qui servent à la physique à conclure syllogistiquement la proposition « Le monde n'est pas nouveau ». Ce ne sont pas les conclusions syllogistiques qui ont été écourtées par Boèce, ce sont plutôt les prémisses et les principes qui ont servi à établir la conclusion que « Le monde n'est pas nouveau » qui ont été résumés par la formule « Selon les principes et causes naturels ». Bref, cette formulation permettrait seulement à Boèce d'éviter de redéployer inutilement les arguments complets de la physique qu'il avait longuement élaborés au début de sa *solutio*. Contrairement à la première interprétation, on évacue l'idée quelque peu bizarre ou étrange selon laquelle la démarche de Boèce est ponctuée d'énoncés vagues et ambigus. Il est plus cohérent d'admettre que Boèce a résumé une somme d'arguments – qu'il a longuement développés quelques pages auparavant – par la formule « Selon les causes et principes naturels », plutôt que d'admettre qu'il a volontairement ou négligemment coupé la forme de *tous* ses énoncés. En outre, puisque cette clause n'est précisément pas rapportée à l'intérieur de ses énoncés, cela lui permet simultanément de poser explicitement son relativisme, puisque toute affirmation n'est défendue qu'à l'intérieur de la limite imposée par la clause « Selon les causes et principes naturels » et, par conséquent, toujours *relativement* à elle.

<sup>38</sup> Cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 175.

<sup>39</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 196. Le latin indique : « *Non enim quilibet artifex considerat potest quamlibet veritatem* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351).

à ses principes et détruit sa science, il doit la nier »<sup>40</sup>. Ces deux positions nous semblent difficilement conciliables avec l'interprétation de Bianchi. Pourquoi ? La raison est que ce n'est pas la même chose de dire qu'il faut rester aveugle à la valeur de vérité d'un énoncé qu'on ne peut produire et connaître et *nier* cet énoncé, c'est-à-dire tenir pour faux l'énoncé.

Si nous voulons être plus précis, la démarche méthodologique du physicien exhorte de nier *toutes* les vérités qui contredisent la vérité du spécialiste et *toutes* ces vérités qui doivent être niées sont précisément et exclusivement celles de la foi. En effet, il semble que cette *négarion* ne porte que sur les énoncés de la foi, car, dans le cas du rapport épistémologique entre la physique et d'autres sciences, Boèce est très clair lorsqu'il affirme, dans ses *Modi significandi*, que « même si les premiers principes d'une science sont premiers pour le spécialiste de cette science, ils ne sont cependant pas premiers absolument (*simpliciter*) »<sup>41</sup> et il conclut plus bas que seul le métaphysicien a cette perspective *simpliciter* dans l'ordre des causes et des principes naturels.<sup>42</sup> Le physicien réfléchit seulement à partir de ses propres principes, mais il a intériorisé dans sa démarche son rapport avec les autres sciences, comme c'est le cas, par exemple, pour la métaphysique, qui parle à partir de lois naturelles qui sont supérieures à la physique dans l'ordre de la nature. Le problème est que, dans le *De aeternitate*, si la physique défend des

---

<sup>40</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 197. Le latin indique : « *Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet* » (cf. BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 351-352).

<sup>41</sup> Notre traduction. Le passage latin indique : « *Iuxta hoc intelligendum, quod licet prima principia alicuius scientia sint prima apud illum artificem, cuius est illa scientia, non tamen sunt prima simpliciter* » (BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*, q. 15, p. 59).

<sup>42</sup> Le passage entier est le suivant « *Iuxta hoc intelligendum, quod licet prima principia alicuius scientiae sint prima apud illum artificem, cuius est illa scientia, non tamen sunt prima simpliciter. Vider etiam, quod licet artifices speciales resolvant effectus, quos considerant, in primas causas in genere, hoc est causas, quae de genere rerum sunt, quas considerant illi artifices, sicut naturalis effectus naturales, quos considerat, resolvit in causas primas simpliciter, quae sunt de genere rerum naturalium. Nullus tamen artifex specialis effectus, quos considerat, resolvit in causam primam simpliciter, sed solus metaphysicus, sicut visum est supra* » (BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*, q. 15, p. 59). Même s'ils sont moins explicites que ce paragraphe, d'autres passages de Boèce vont dans le même sens : « *Et ratio eius est : nullus artifex potest concedere aliquid vel negare nisi ex principiis suae scientiae. Quod enim est ante principia, hoc non considerat, et quod non est possibile considerat secundum sua principia, hoc non considerat. Et quia natura, licet non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium quod physicus sive naturalis potest considerare [...]* » (BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones de generatione et corruptione*, éd. G. SAJÓ, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1974 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, V, I, q. 2b), p. 275) ; « *Apparet ergo solutio quaestionis, quia physicus non potest reducere aliquem effectum nisi in prima principia in genere et non in prima principia simpliciter* » (BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones super libros Physicorum*, q. 3b, p. 142). Bref, le physicien réfléchit seulement à partir de ses propres principes, mais il a méthodologiquement intériorisé le fait que d'autres sciences – comme la métaphysique – parlent à partir d'autres principes et que ceux-ci lui sont supérieurs dans l'ordre de la nature. Le problème, comme nous le verrons, est que ce n'est pas ce même rapport épistémique que la physique entretient avec la foi.

vérités relatives face à la foi, c'est parce qu'elle n'a pas précisé les limites d'application de ses principes, contrairement à ce qu'elle fait dans le rapport qu'elle entretient avec la métaphysique.

Qu'est-ce à dire plus exactement ? Le principe de négation force le modèle boécien à postuler l'idée selon laquelle la physique doit nier non seulement des vérités *secondaires* – considérées vraies par la foi – telles que le monde et le premier mouvement sont nouveaux, et qu'il y a eu un premier homme, et qu'un homme revient à la vie identique numériquement, mais également les principes – considérés vrais par la foi – sur lesquels s'appuient ces vérités *secondaires*. Le physicien ne doit pas seulement considérer comme impossible et, par conséquent, faux qu'un « Homme revienne à la vie » ou que « Le monde et le premier mouvement sont nouveaux », mais également considérer comme impossible et fausse l'idée même de causalité surnaturelle. Si un homme revient à la vie, c'est parce que Dieu en a voulu ainsi comme agent surnaturel qui génère une causalité surnaturelle. Cependant, le principe de causalité surnaturelle est ruineux pour les principes et les vérités de la physique, puisqu'il introduit du miracle, des anomalies, des déchirures dans les lois naturelles.<sup>43</sup> Le problème du principe de négation réside dans le fait qu'il semble contraindre une discipline – comme la physique – à « parler à partir de ses compétences même sur ce qui en dépasse les limites »<sup>44</sup>. Il doit juger possible et impossible, vrai ou faux des faits à partir de ses principes, mais des faits qu'il ne peut ni causer ni connaître à partir de ses principes. Donc, même si ces vérités dépassent sa capacité de connaître, si elles contredisent ses principes et ruinent ses vérités, ladite science doit nier la vérité de foi.

Le physicien, lorsqu'il juge un *fait* impossible par des causes naturelles, ne laisse pas simultanément la possibilité que ce *fait* soit vrai *simpliciter* ou de manière absolue.<sup>45</sup> Il

---

<sup>43</sup> « La philosophie ne fait pas fond sur les révélations et les miracles » (cf. *L'éternité du monde*, p. 212).

<sup>44</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 178, n. 1. Il s'agit d'un commentaire de Michon en note bas de page du texte de Boèce.

<sup>45</sup> Le texte de Boèce laisse songeur sur ce point, car il affirme : « Ainsi, le chrétien dit la vérité lorsqu'il dit que le monde et le premier mouvement sont nouveau [...] pourvu que l'on accorde que cela est possible par une cause dont la puissance est plus grande que n'est la puissance d'une cause naturelle » ; « [...] tandis que la foi chrétienne, qui considère une cause supérieure à la nature, dit qu'à partir de cette cause le monde et le mouvement premier sont nouveaux » ; « Et si l'on conclut par les causes naturelles qu'un mort ne reviendra pas à la vie immédiatement et identique numériquement, on accorde qu'il ne peut en être autrement par les causes naturelles au moyen desquelles on conclut ; cependant, on accorde qu'il peut en être autrement par la cause supérieure qui est cause de toute la nature et de tout l'étant causé » (Cf. *L'éternité du monde*, p. 198 ; p. 199 ; p. 214). Cependant, la méthode que Boèce propose pour le physicien ne peut amener ce dernier à considérer une causalité surnaturelle dans sa démarche. Si Boèce soutient que le monde est nouveau, c'est en tant que chrétien qu'il l'affirme et non pas en tant que physicien. Au moment même où il affirme que le

dit que c'est un *fait* tout simplement impossible ou faux. Pourquoi ? La raison en est que, même si nous admettons l'application par analogie qu'opère Boèce du sophisme *simpliciter* et *secundum quid* au cas de la distinction entre sciences et foi, la distinction *simpliciter/secundum quid* de Boèce ne fonctionne que dans la mesure où on reconnaît deux instances épistémiques fondés sur deux niveaux ontologiques. La foi a certainement la prétention, lorsqu'elle prend l'énoncé de la physique, de pouvoir en juger de manière *simpliciter*, car elle s'appuie sur un discours fondé sur une causalité surnaturelle liée intrinsèquement à un niveau ontologique supérieur (surnature). Or, la physique, pour sa part, doit nier ce deuxième niveau, pour maintenir ses vérités et ses principes. Ce faisant, lorsqu'elle prend un énoncé comme « Le monde est nouveau » et qu'elle juge cet énoncé faux, alors elle a la prétention – tout comme le chrétien – de parler de manière absolue sur la réalité. D'un point de vue méthodologique, la physique ne peut jamais considérer comme possible ou vrai un énoncé dérivant d'un ordre de causalité supérieure à celui de la causalité naturelle. Tout énoncé produit par la physique a donc la *prétention* d'avoir un discours absolu sur le réel, car la physique n'a pas intériorisé dans sa démarche un autre ordre de discours vrai sur la réalité, celui de la foi qui peut la contredire, c'est-à-dire que la physique « paraît ne pas savoir et même ne pas pouvoir le savoir » qu'elle parle relativement « sans quoi elle ne nierait pas le commencement du monde »<sup>46</sup>. Pour la physique, l'ordre ontologique de la causalité naturelle est la seule réalité ; au-delà de celui-ci, il n'y a rien qu'elle peut considérer comme vrai.

Lorsque nous affirmons que les domaines de la foi et de la physique ont chacun une « prétention » sur le réel, ce que nous voulons dire plus exactement c'est que les deux domaines réclament leurs vérités respectives à partir des exigences qui fondent leurs démarches. Cependant, pour que leur prétention converge vers des données factuelles conciliables, il faut minimalement que les deux se reconnaissent mutuellement comme démarches épistémiques légitimes. Cet aspect de la problématique apparaît plus clairement si nous faisons ressortir l'aspect factuel de la question. Dans son interprétation, Bianchi a cherché à concilier les *faits* auxquels donnent accès les deux domaines de savoirs :

---

monde est nouveau et qu'il juge cette assertion comme vraie, il sort du cadre restrictif de la physique pour rentrer dans un cadre plus englobant, qui est celui de la foi.

<sup>46</sup> Cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 177.



« Il paraît évident que la proposition “ Le monde est nouveau” désignait pour lui *un fait* : le fait, à son avis connaissable seulement par la révélation, que l’univers a commencé d’exister par l’intervention *supernaturelle* de Créateur. De même la proposition “Le monde n’est pas nouveau” (ou “Le monde est éternel”), énoncée par le philosophe naturel, signifie aussi *un fait* : Le fait que l’univers n’a pas eu ni ne pourrait avoir de commencement *naturel* »<sup>47</sup>.

Malgré la solution proposée par Bianchi, la question reste moins de savoir si ces *deux faits* sont conciliables l’un avec l’autre que de se demander quel domaine de savoir peut légitimement prétendre concilier ces *deux faits*. La démarche de la foi permet au croyant d’avoir accès à ces deux faits, car elle possède un caractère plus général et universel sur la totalité du savoir accessible à l’intellect humain. Elle peut affirmer simultanément et sans contradiction que le monde a commencé par un miracle de Dieu et juger vrai le *fait* que découvre le physicien, à savoir que le monde n’a pas eu ni ne pourrait avoir eu de commencement naturel. Toutefois, l’inverse n’est pas vrai. Non seulement la physique n’a pas accès à la vérité de la foi, mais elle doit la nier et, par conséquent, la tenir pour fausse. Donc, admettre que la physique accède au *fait* que le monde n’a pas eu de commencement *naturel*, tout en lui enlevant la possibilité d’admettre cette nouveauté temporelle du monde sur la base d’un autre principe – que celui de nature – supprime toute possibilité à la physique de savoir qu’elle a une démarche *relative*. Bianchi a entièrement raison de dire que ces deux faits sont conciliables l’un avec l’autre, mais il oublie de poser la question de savoir qui du physicien ou du chrétien peut « méthodologiquement » juger vrai ces deux faits. Pour nous, il est évident que seul l’homme de foi peut concilier ces deux faits comme vrais. Le modèle boécien fonctionnerait si la physique reconnaissait que le principe de nature n’est pas universel, c’est-à-dire comprenait que son principe fondateur n’est que *probable*. La foi sait que ses principes sont universels, contrairement à ce que peut prétendre la physique de par sa démarche méthodologique. Boèce ne semble pas avoir pleinement conscience de la démarche de la physique ni même de sa propre démarche, car pour exposer « le point de vue fragmentaire ou *étriqué* du physicien, Boèce adopte celui du philosophe, hors de toute fragmentation du savoir, et capable de dire ce qui est possible ou impossible selon les principes les plus généraux de la raison »<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris*, p. 186-187.

<sup>48</sup> Cf. C. MICHON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, p. 177.

Ici, c'est encore une fois le principe de négation qui nous apprend une nouvelle chose et, pour être plus précis, c'est dans une certaine mesure son absence qui nous en indique le plus. De par la structure du texte et de la perspective qu'emploie Boèce, nous pouvons dire que, dans son texte, la philosophie n'est pas réductible à une des trois disciplines traditionnelles. Le point de vue de Boèce dans son texte n'est ni celui du physicien, ni celui du mathématicien, ni celui du métaphysicien. C'est celui du philosophe au sens large du terme ou, pour être plus précis, celui de « l'épistémologue ». Tout au long du texte, Boèce ne cesse de répéter qu'il n'y a aucune contradiction entre la foi et la philosophie, et il peut affirmer cela, car il parle à partir d'une perspective plus générale et englobante que les sciences particulières dont il parle. En tant qu'épistémologue, Boèce parle aussi bien de la démarche de la foi que de celles des différentes sciences. Contrairement à la philosophie, la physique semble ignorer que le principe de nature est un principe *secundum quid*, car la raison sous l'aspect de la physique est, dans le texte de Boèce, plus restreinte ou étriquée que la raison sous l'aspect de « l'épistémologie ». Le physicien est contraint de par ses principes à nier le commencement temporel du monde, mais Boèce l'épistémologue semble pouvoir avoir accès au *fait* que découvre l'homme de foi et au *fait* que découvre le physicien. Bref, pour expliquer le point de vue de chaque science, il adopte celui du philosophe, qui est plus universel.

Ce que le principe de négation nous fait comprendre, c'est que le modèle Boécien compartimente ou restreint la raison sous des structures méthodologiques singulièrement différentes et qui, en tant que structures différentes, ne se comportent pas de la même manière par rapport à un même objet d'étude. L'idée de compartimentation ou encore celle de qualifier d'étriquée l'approche du physicien nous semble la meilleure afin de saisir la difficulté insurmontable à laquelle fait face la physique. La physique a une perspective à ce point compartimentée sur la réalité qu'elle se comporte comme si elle avait des œillères. Or, c'est précisément ces dernières qui empêchent la physique de voir qu'à l'extérieur de son domaine ou de son « corridor » épistémique, il existe un autre champ du savoir qui dépasse le sien en excellence – en raison de sa causalité supérieure.<sup>49</sup> Encore une fois, s'il

---

<sup>49</sup> Mais est-ce dire qu'il y a « double vérité » entre les autres sciences et la foi ? La réponse est probablement négative. Dans quelle mesure ces sciences évitent-elles la double vérité ? Pour Boèce, contrairement à la physique, la mathématique est indifférente au problème de l'origine du monde. Les vérités et les principes mathématiques ne sont pas détruits si nous postulons aussi bien l'éternité du monde que le commencement temporel du monde. Boèce utilise comme autre exemple la géométrie pour montrer que les deux branches de l'alternative restent possibles pour la science mathématique et cela sans ruiner les

ne nous semble pas y avoir de contradiction ou de double vérité entre la foi, la philosophie – au sens large –, la métaphysique et la mathématique, l'interprétation de Bianchi nous conduit néanmoins à soutenir que Boèce ne peut éviter la double vérité entre la science particulière qu'est la physique et la foi.

---

fondements de la science : « Est-ce que toutes les propriétés de grandeur seraient démontrables de leurs sujets et par les mêmes causes si le monde était éternel, de la même façon que si le monde est nouveau ? Il est évident que oui. » (cf. *L'éternité du monde*, p. 201). Le latin indique : « *Numquid omnes passionēs in magnitudine eodem modo essent demonstrabiles de suis subiectis et per easdem causas, etiam si mundus esset aeternus, sicut et si mundus sit novus. Constat quod sic.* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 354). Pour la métaphysique, Boèce nous dit que l'enquête métaphysique ne peut démontrer ni l'éternité du monde ni le commencement temporel du monde, mais contrairement à la physique, elle ne semble pas pouvoir démontrer ni l'impossibilité de l'éternité du monde ni l'impossibilité du commencement temporel du monde. Selon le modèle de Boèce, la métaphysique semble donc pouvoir considérer – sans ruiner ses vérités et ses principes – les deux branches de l'alternative comme possibles : « Mais le métaphysicien ne peut démontrer que telle fut le contenu de la volonté divine de toute éternité ; car dire que le métaphysicien peut le démontrer ressemble non seulement à de la fiction, mais à de la démence, à mon avis ; d'où l'homme tiendrait-il la raison par laquelle il pourrait parfaitement scruter la volonté divine » (cf. *L'éternité du monde*, p. 201). Le latin indique : « *Sed metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divinae ab aeterno ; dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, dementiae simile est ; unde enim homini ratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 355). Pour Boèce, l'enquête métaphysique s'arrête donc précisément à la question de savoir si le monde est coéternel à la volonté du premier principe ou s'il apparaît dans le temps en vertu d'une volonté libre de ce premier principe, sans pouvoir trancher pour l'une ou l'autre des deux possibilités.

### 3.4. Les modalités du possible et de l'impossible ainsi que certaines remarques conclusives

Nous voudrions, en dernière analyse, soumettre une ultime perspective afin de sortir de l'impasse de la double vérité. Une impasse que semble aboutir à la fois le texte de Boèce et ses différentes interprétations. Nous pourrions objecter aux interprétations précédentes l'idée suivante : ce que la *solutio* de Boèce met en évidence est la différence entre ce qui est tout simplement *possible* et *impossible* dans l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Ainsi, concernant la durée passée de l'univers, la physique en arrive à la conclusion qu'il est *impossible* en restant dans l'ordre de la nature et de la causalité naturelle qu'il y ait eu un premier mouvement nouveau, alors qu'un premier mouvement nouveau est *possible* pour une causalité surnaturelle qui est au-delà de la causalité naturelle. De même, pour ce qui est de la durée passée de l'univers, la physique en arrive aussi à la conclusion qu'il est simplement *possible*, en restant dans l'ordre de la nature et de la causalité naturelle, que le premier mouvement soit éternel – sans pour autant affirmer qu'il *est factuellement* éternel. Donc, ce que Boèce voudrait nous faire comprendre, c'est l'idée selon laquelle il y a des effets qui sont *impossibles* à partir des causes naturelles, alors qu'ils restent tout de même *possibles* à partir des causes surnaturelles. Boèce semble parfois s'exprimer de la sorte dans son texte : « Ainsi, le chrétien dit la vérité [...] pourvu que l'on accorde que cela est *possible* par une cause dont la puissance est plus grande que n'est la puissance d'une cause naturelle » ou encore « Le physicien dit vrai également, qui dit que cela n'est pas *possible* à partir de causes et de principes naturels »<sup>50</sup>.

Il est vrai que ces passages ne semblent qu'émettre un contraste entre ce que peuvent tenir respectivement comme *possible* ou *impossible* le chrétien et le physicien : un premier mouvement éternel est *possible* pour la physique ; un premier mouvement nouveau est *impossible* à partir d'une cause naturelle ; un premier mouvement nouveau est *possible*

---

<sup>50</sup> (cf. *L'éternité du monde*, p. 198-199). Le latin indique pour les deux passages : « *Sic verum dicit christianus [...] cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior* » ; « *verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 353). Il utilise des formulations semblable à d'autres endroit dans le texte : « [...] nisi quod videt esse possibile per causas naturales » ; « *Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorem quae est causa totius naturae* » (cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 352). Pour les deux passages la traduction française indique : « Ainsi, parce que le physicien n'accorde que ce qui lui paraît *possible* par des causes naturelles » ; « Or, le chrétien concède que cela est *possible* par une cause supérieure qui est cause de toute la nature » (cf. *L'éternité du monde*, p. 197).

à partir d'une cause surnaturelle. Cette seule nuance permet de sauver Boèce de l'écueil de la double vérité, car il est tout à fait admissible – même pour des théologiens comme Bonaventure ou Bacon – d'admettre qu'une chose qui est impossible pour un certain type de causalité reste cependant possible pour un autre type de cause.<sup>51</sup> Or, si nous devons résumer les conclusions auxquelles Boèce arrive dans sa *solutio* aux modalités du possible et de l'impossible, alors ladite proposition vrai du physicien voulant que « le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux », car le physicien « nie qu'ils soient nouveaux à partir de principes naturels »<sup>52</sup> voudrait donc dire que s'il y a un commencement temporel du monde, alors il n'est pas *possible* que ce commencement soit occasionné par une causalité et des principes naturels. Le problème auquel nous sommes confronté est qu'un Bonaventure ou un Bacon jugerait vrai qu'un premier mouvement nouveau est *impossible* à partir d'une cause naturelle. Donc, nous comprenons mal pourquoi Boèce affirme juste après ce passage qu'un tel énoncé, s'il est pris de manière absolue, devient faux (*accepta absolute falsa est*), car un tel énoncé est vrai pour la foi et pour la physique.<sup>53</sup> Cette incohérence semble persister dans le texte de Boèce.

En outre, s'il fallait également réduire l'essentiel du propos de la *solutio* de Boèce à cette seule perspective du possible et de l'impossible, cela aurait des conséquences tout aussi malheureuses que ne l'était la perspective de la double vérité. La conséquence la plus évidente, et nous l'avons vue au chapitre deux de notre enquête, est qu'une telle intelligence

---

<sup>51</sup> C'est le cas, par exemple, du rapport entre la physique et la métaphysique au sujet du libre vouloir. Si nous reprenons cet exemple, la physique ne peut admettre comme possible que la causalité nécessaire. Quant à la métaphysique, elle admet comme possible une causalité libre et la puissance causale qui rend ce type de causalité possible est la volonté.

<sup>52</sup> Cf. *L'éternité du monde*, p. 198.

<sup>53</sup> « C'est pourquoi la conclusion, par laquelle le physicien dit que le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveau est fausse si elle est prise absolument [...] » (cf. *L'éternité du monde*, p. 198.). Encore une fois, si, pour Boèce, l'énoncé « Le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux » veut dire qu'un commencement temporel du monde et un premier mouvement nouveau ne sont pas *possibles* à partir de causes et de principes naturels, alors Boèce n'a pas raison de dire que cet énoncé est faux, s'il est pris de manière absolue. La proposition « Le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux » à partir de causes et de principes naturels, car il n'est pas *possible* pour ce type de causalité d'engendrer un monde nouveau, est un énoncé vrai tout court et non pas un énoncé relativement vrai. Boèce soutient cette proposition juste avant d'affirmer « Ainsi, le chrétien dit la vérité lorsqu'il dit que le monde et le premier mouvement sont nouveaux [...], pourvu que l'on accorde que cela est possible par une cause dont la puissance est plus grande que n'est la puissance d'une cause naturelle » et il poursuit avec l'affirmation que le physicien « dit également vrai que cela n'est pas possible à partir de causes et de principes naturels, car le physicien n'accorde ni ne nie rien si ce n'est qu'à partir des principes et des causes naturelles » (cf. *L'éternité du monde*, p. 198-199). Bref, la proposition « Le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux » reviendrait à dire qu'il n'est pas *possible* d'admettre à partir de la causalité naturelle que « Le monde et le premier mouvement sont nouveaux ».

de sa *solutio* nous éloigne grandement de l'idéal scientifique que Boèce s'efforce de construire dans ses *Modi significandi* et dans son *De aeternitate mundi*. Pour Boèce, l'enjeu de la science et du vrai ne se situe pas entre ce qui est possible ou impossible pour différents types de causalité, mais plutôt entre ce qui *est* ou *n'est pas*. Il est vrai que ce type de vérité a une valeur scientifique, car Boèce *tire* cette conclusion à partir d'un type de causalité qui existe factuellement. Cependant, il s'agit d'une vérité scientifique relativement maigre comparativement à la prétention qu'a la démarche scientifique. Il faut aussi accepter que Boèce défend l'idée que, sur les enjeux de propositions contradictoires entre la foi et les philosophies naturelles, les naturalistes proposent toujours des propositions modales. Pourtant, si nous regardons le problème de l'éternité du monde ou celui de la félicité, il semble que l'enjeu porte sur les éléments suivants : le monde *est-il* nouveau ou le monde *est-il* éternel ; existe-t-il une félicité pour le philosophe ? <sup>54</sup> Il s'agit d'énoncés catégoriques et non pas modaux comme c'est le cas avec la phrase : « il est possible que le monde soit éternel ». La valeur de la démarche scientifique et de ses vérités ne se retrouve-t-elle pas grandement diminuée si nous comprenons que Boèce réduit, sur beaucoup d'enjeux, la science à l'élaboration de propositions strictement modales ? En outre, où trouvons-nous, de manière explicite, chez Boèce un principe affirmant que, sur les objets communs à la foi et la science (dans la mesure où les conclusions sont contradictoires), cette dernière ne produit que des énoncés modaux ?

Il semble également que ce soit d'une banalité philosophique incommensurable d'affirmer, au XIII<sup>e</sup> siècle, qu'il existe une différence irréductible entre ce qui peut ou non relever des puissances naturelles et ce qui peut ou non relever de la puissance absolue de Dieu. C'est un lieu tellement commun au Moyen Âge qu'une telle perspective sur la

---

<sup>54</sup> La question posée par Boèce dans son introduction semble aller dans ce sens « [...] *de hoc per rationem inquiramus, scilicet utrum mundus sit aeternus* » cf. BOËCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, p. 336). La traduction française va dans le même sens : « [N]ous examinerons par la raison la question de savoir si le monde est éternel » (cf. *L'éternité du monde*, p. 179). Il est à noter qu'au sujet de la question qui porte le texte de Boèce, la traduction anglaise va également dans le même sens que la traduction française : « *Let us, therefore, investigate this question by reason, namely, whether the world is eternal* » (cf. Boethius of Dacia, *On the supreme good, On the eternity of the world, On dreams*, p. 37). D'ailleurs, à ce sujet, A. Côté fait judicieusement remarquer que les propositions qui apparaissent dans les différentes condamnations de l'époque portaient sur ce qui *est* : « *Las proposiciones 5 y 6 condenadas en 1270, son etiquetadas como sigue : quod mundus sit eternus y quod nunquam fuit primus homo ; asimismo, las proposiciones relativas a la aeternidad del mundo de la condena de 1277 (87, 98, 101, 205 según la clasificación del Cartulario de la Universidad de Paris, retomada por Piché [1999] en su edición crítica) son proposiciones categóricas (quod mundus est eternus), y no modales* » (Cf. A. CÔTÉ, *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, p. 142).

démarche de Boèce supprime tout intérêt philosophique au traité. Quelle serait la pertinence d'écrire un traité aussi long pour en arriver à ce que les médiévistes ont coutume d'appeler la différence entre la puissance ordonnée de Dieu et la puissance absolue de Dieu? La *grande valeur historique* qu'on accorde traditionnellement au traité se voit grandement compromise et, si tel est le cas, il faudrait alors revoir à la baisse les qualificatifs que nous évoquions au début de notre enquête.<sup>55</sup> En effet, nous ne voyons pas pourquoi nous devrions qualifier *d'intérêt doctrinal de premier ordre*, de *petit chef d'œuvre* ou encore d'un *des plus beaux textes médiévaux* un texte qui ne fait que défendre l'idée très commune au XIII<sup>e</sup> siècle qu'il existe des types de puissances causales dont l'une n'a pas la possibilité de produire un effet X, alors qu'un autre type de puissance possède la possibilité de générer causalement l'effet X.

Concluons ce chapitre. En regard de ce qui vient d'être dit, si Boèce affirme que la conclusion de la physique découle simplement d'un raisonnement valide et de prémisses dont la valeur de vérité n'est pas nécessairement fondée sur la réalité, alors Boèce a entièrement raison de dire que la conclusion de la physique a une valeur relative à ses principes et non pas absolue (l'interprétation de Putallaz et Imbach de la vérité-validité). Or, si cette lecture sauve Boèce de la double vérité, elle tombe néanmoins en totale opposition avec l'idée que se fait Boèce du rôle et de la cause de la science et de ses vérités ailleurs dans son *De aeternitate* et dans ses *Modi significandi*. De la même manière, si Boèce pose simplement la différence entre ce qui est *possible* et *impossible* dans l'ordre des causes naturelles et dans l'ordre des causes surnaturelles en ce qui a trait au problème de l'éternité du monde, alors il s'éloigne de ce même idéal de vérité et de science qu'il défendait ardemment dans ses textes. Afin de conserver cet idéal scientifique intact, nous devons nous tourner vers les deux interprétations du couple notionnel *simpliciter/secundum quid*. Si l'interprétation de Bianchi nous semble la plus certaine au regard du texte de Boèce, elle reste cependant la plus problématique face à l'accusation de double vérité. En effet, même si les principes de la physique ne sont pas absolus, il apparaît que la physique elle-même n'en a pas conscience. Seul l'homme de foi sait que la physique ne défend qu'une vérité relative. À l'inverse, l'interprétation d'Alain de Libera s'éloigne assurément plus de la lettre du *De aeternitate mundi*, et si elle reste elle aussi vulnérable à l'accusation

---

<sup>55</sup> *Supra*, introduction, p. 8-10.

de double vérité, c'est l'interprétation qui devrait recevoir dans l'avenir plus d'attention qu'elle n'en a suscitée jusqu'à présent. À notre avis, c'est cette dernière interprétation qui nous semble encore pouvoir faire l'objet de discussions et de recherches futures.



## Conclusion

Cette enquête n'a jamais eu la prétention d'épuiser dans sa globalité le modèle épistémologique de Boèce ni le problème de la *duplex veritas*. Si les deux restent intimement liés l'un à l'autre, il n'en demeure pas moins qu'ils sont le fruit d'un cadre historico-institutionnel extrêmement précis. Le XIII<sup>e</sup> siècle a été un important moment de réappropriation des *Libri naturales* d'Aristote. Une réappropriation qui passa, dans la première moitié du siècle, par le commentaire de ses textes, pour ensuite devenir, dans la deuxième partie du siècle, des tentatives de systématisations, de constructions et de ruptures envers l'aristotélisme. Bref, cette deuxième période en est une « d'autonomisation » institutionnelle et épistémologique de la pratique philosophique. Cette autonomisation est venue rompre avec le vieil idéal philosophique augustinien d'un savoir chrétien parfaitement unifié dont Bonaventure et Bacon étaient d'ardents défenseurs sur le plan intellectuel. Cette défense intellectuelle s'est ensuite transposée au niveau des institutions officielles de l'Église catholique en la personne de l'évêque Étienne Tempier. Les statuts de 1272 ainsi que les condamnations de 1270 et de 1277 montrent clairement qu'il existe une tension entre les maîtres de philosophie travaillant à la Faculté des arts et les théologiens de la Faculté de théologie. Une tension qui va directement se transposer chez les artiens sur le plan philosophique en recevant ses expressions les plus articulées dans une vision « relativiste » du savoir défendue par certains artiens comme Boèce et Siger.

Nul doute que ce « relativisme » s'exprime par une pluralité de modèles. Un artien comme Siger relativise sa démarche en se comportant le plus souvent comme un doxographe. Il évite autant que possible, d'une part, de prendre les vues des philosophes à son propre compte et, d'autre part, de se prononcer sur la valeur de vérité des arguments philosophiques qu'il présente. Les seuls arguments contraires aux vérités de foi qui semblent *contraindre* la raison aux yeux de Siger lui apparaissent comme des arguments ayant au maximum une validité logique dont la valeur de vérité des prémisses est dans le meilleur des cas *probable*. Ainsi comprise, la vérité reste du côté de la foi. Quant à Boèce, il s'avère davantage original que Siger en proposant un modèle épistémologique plus puissant et en revendiquant une *relative* vérité pour la démarche scientifique. Comme nous l'avons cerné, le défi du chercheur reste cependant à déterminer le sens à accorder aux

vérités de la foi et aux vérités scientifiques, car Boèce n'est pas aussi clair qu'il aurait pu et qu'il aurait dû l'être sur ces éléments centraux de son modèle. C'est bien de ce manque de clarté qu'est née la difficulté pour tout chercheur à déterminer si le modèle boécien évite l'accusation de double vérité et, au vu de notre propre analyse, il n'est manifestement pas certain qu'il évite de tomber sous le coup de la condamnation de ce vice logique. C'est cette perspective que nous voulions mettre au jour dans cette modeste enquête ou du moins la perspective qu'il n'est pas aussi clair qu'il évite cette *duplex veritas* que ne le laissent croire les médiévistes qui ont travaillé sur ce sujet.

Nous voudrions néanmoins souligner que ce jugement n'est peut-être pas forcément sans appel. Boèce, étant un théoricien de ce que l'on nomme la *grammatica speculativa* – un représentant du courant modiste –, cherchait donc à établir dans plusieurs de ses textes de grammaire des règles de construction des énoncés. Or, il n'est pas exclu que certaines règles de son modèle grammairien émettent de futures nuances aux conclusions de cette étude. Si le cadre de notre étude ne permettait pas d'effectuer une analyse détaillée du modèle de grammaire spéculative que propose Boèce, il nous permettait encore moins de faire l'examen de ce modèle au regard de la double vérité. Il semble néanmoins que c'est en partie par la construction théorique d'une grammaire admettant des « propositions neutres » concernant les futurs contingents que va, entre autres exemples, se transposer le débat sur la double vérité. En effet, l'histoire de la *duplex veritas* ne s'arrête pas avec la disparition de Siger et de Boèce des universités médiévales et un maître en théologie du XV<sup>e</sup> siècle du nom de Pierre de Rivo va défendre l'idée que toutes les propositions portant sur les futurs contingents ne sont ni vraies ni fausses. Elles restent « neutres » et c'est seulement après la réalisation d'une des branches de l'alternative que l'on peut attribuer une valeur de vérité aux énoncés.

Tout comme Siger et Boèce, Pierre de Rivo aura eu maille à partir avec les autorités officielles de son époque et avec ses collègues universitaires. Il a maintenu des échanges avec des collègues tels que Henri de Zomerem et Guillaume de Baudin. Ce dernier utilisera même dans leurs échanges l'accusation de double vérité par le biais du spectre de certains articles condamnés en 1277 et identifiés aux textes de Boèce<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « Mais ces propositions qui n'ont aucun sens vrai doivent être condamnées à plus forte raison, d'abord parce qu'en pareil cas plusieurs propositions ont été condamnées de même à Paris. Par exemple, la

La douce ironie de cette histoire est que, malgré la tentative de Guillaume de Baudin d'utiliser la condamnation de 1277 comme épouvantail contre Pierre de Rivo, deux cents ans plus tard, jour pour jour, à savoir le 7 mars 1477 – trois ans après que le pape Sixte IV interdit à Pierre de Rivo d'enseigner à l'université et trois jours après que ce même pape leva cette interdiction –, l'Université de Louvain lui octroya un poste d'enseignant en théologie.<sup>2</sup> Il est donc pleinement savoureux de savoir qu'un intellectuel du Moyen Âge, qui fut lui aussi accusé de défendre la double vérité, aura une fin beaucoup plus heureuse que Siger et Boèce, en lui permettant d'embrasser une carrière universitaire en théologie : la légende veut que Siger meurt assassiné à Orvieto par son secrétaire devenu fou et nous perdons la trace de Boèce après 1277, ce qui laisse croire à une fin de carrière universitaire abrupte dans son cas.

---

proposition : “La résurrection future ne doit pas être concédée par le philosophe, car il est impossible qu'elle soit examinée par la raison ” a été condamnée par le seigneur Étienne Tempier, évêque de Paris, et par les maîtres de théologie, et il s'agit de l'article 18. De même la proposition : “ Le physicien doit nier absolument la nouveauté du monde, parce qu'il s'appuie sur des causes et des raisons naturelles. Quant au croyant, il peut nier l'éternité du monde, parce qu'il s'appuie sur des causes surnaturelles ”, et il s'agit de l'article 89 [*rectius : art. 90*]. Et la réprobation de ces articles et d'autres semblables fut fondée sur cette maxime, à savoir qu'on ne doit pas dire que quelque chose qui n'est pas vrai selon la théologie est vraie selon la philosophie ou la logique, ou inversement [*quod non est dicendum aliquid esse verum secundum philosophiam aut logicam quod non sit verum secundum theologiam aut e contra*], comme si la vérité était opposée ou contraire à la vérité » (cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la “double vérité”*, p. 42-46). Pour le texte original, voir L. BAUDRY, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475). Textes inédits*, Paris, Vrin, 1950, p. 178-179.

<sup>2</sup> Cf. L. BAUDRY, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*, p. 46. ; cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la “double vérité”*, p. 83.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES PRIMAIRES

- BOÈCE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, éd. N.G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, 1976, (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Bd. VI/2), p. 335-366. Traduction : *Boèce de Dacie : L'Éternité du monde*, traduction de Nathanaël DUPRÉ LA TOUR, revue et introduite par Cyrille MICHON, dans *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, éd. Flammarion, Paris, 2004, p. 161-214. ; Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Translation and Introduction by John F. WIPPEL, ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 36-66 ; *Bonaventure, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien, Über die Ewigkeit der Welt*, mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl, Frankfurt A. M., Klostermann, 2000 ; *Boezio di Dacia, Sull'eternità del mondo*. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi, Milan, Unicopli, 2003.
- BOÈCE DE DACIE, *De somniis*, éd. N. G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, II), p. 381-391. Traduction : Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Translation and Introduction by John F. WIPPEL, ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 67-78.
- BOÈCE DE DACIE, *De summo bono*, éd. N.G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Bd. VI/2), p. 367-377 ; *Die Opuscula De summo bono sive De Vita Philosophi und De Somniis des Boetius von Dacien*, éd. M. GRABMANN, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (6), 1931, p. 287-317. Traduction : *Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, Sur le bonheur*, Textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Paris, Vrin, 2005 ; Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Translation and Introduction by John F. WIPPEL, ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 29-35.
- BOÈCE DE DACIE, *Modi significandi*, éd. J. PINBORG, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1969 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, IV, I).
- BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones de generatione et corruptione*, éd. G. SAJÓ, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1974 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, V, I).
- BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones super libros Physicorum*, éd. G. SAJÓ, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1974 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, V, II).
- BOÈCE DE DACIE, *Quaestiones super librum Topicorum*, éd. G. GREEN-PEDERSEN, dans *Boethii Daci Opera*, Copenhague, Gad, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, I).

## AUTRES SOURCES MÉDIÉVALES

*Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, éd. H. DENIFLE et É. CHÂTELAIN, Paris, Delalain, 1889.

RAYMOND LULL, *Lulle et la condamnation de 1277 : La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*, Traduction du latin avec notes et appendices [par] Céline BONMARIAGE et Michel LAMBERT; avec la collaboration de Jean-Michel COUNET ; Introduction par Cécile BONMARIAGE, Louvain-la-Neuve : Institut supérieur de philosophie, Louvain, 2006.

ROGER BACON, *The ' Opus majus ' of Roger Bacon, Edited with introduction and analytical table by John Henry Bridges, Supplementary volume : containing-revised text of first three parts ; correction ; emendations ; and additional notes*, II, *pars secunda*, London, Williams & Norgate, 1900.

ROGER BACON, *Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, I, 2. *Opus minus*, Edited by J. S. Brewer, London, 1859.

SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Texte de Quaracchi, Introduction, traduction et notes par Henry Duméry (cinquième édition), Vrin, Paris, 1986.

SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*. Introduction, traduction et notes par Marc OZILOU, Paris, Cerf, 1997.

SAINT BONAVENTURE, *Les six jours de la création*. Traduction, introduction et notes par Marc OZILOU et préface d'Olivier Boulnois, Paris, Desclée/Cerf, 1991.

SAINT BONAVENTURE, *L'œuvre de Saint Bonaventure, Les Dix Commandements*. Traduction, introduction et notes de Marc OZILOU, Paris, Desclée/Cerf, 1992.

SAINT BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine, De reductione artium ad theologiam, Texte latin de Quaracchi et traduction française, introduction et notes par Pierre Michaud-Quantin*, Paris, éd. Franciscaines, 1971.

SIGER DE BRABANT, *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. BAZÁN et A. ZIMMERMANN, Louvain – Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974 (Philosophes médiévaux, t. XIV).

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, éd. B. BAZÁN, Louvain – Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972 (Philosophes médiévaux, t. XIII).

SIGER de BRABANT, *Question sur la métaphysique. Texte inédit.*, Édition de l'institut supérieur de philosophie, éd. C. A. GRAIFF, Louvain – Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1948 (Philosophes médiévaux, t. I).

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, éd. A. MAURER, Louvain-la-Neuve, Édition de l'institut supérieur de philosophie, 1983 (Philosophes médiévaux t. XXV).

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Munich, Édition revue de la reportation de Vienne*, éd. W. DUNPHY, Louvain-la-Neuve, Édition de l'institut supérieur de philosophie, 1981 (Philosophes médiévaux t. XXV).

SIGER DE BRABANT, *Traité de l'éternité du monde*, Édition bilingue latin/français, Introduction et notes par ROGER BRUYERON, Traduction de FRANÇOISE COURSAGET, Paris, Hermann, 2017.

THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des *textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. DE LIBERA, Paris, G-F Flammarion, 1994.

## SOURCES GRECQUES

ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire par L.-A. DORION, Paris, Vrin, 1995.

## LITTÉRATURE SECONDAIRE

BAUDRY, L., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475). Textes inédits*, Paris, Vrin, 1950, p. 178-179.

BAZÁN, C., *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. BAZÁN et A. ZIMMERMANN, Louvain – Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974 (Philosophes médiévaux, t. XIV), p. 8-77.

BAZÁN, C., *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, éd. B. BAZÁN, Louvain – Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972 (Philosophes médiévaux, t. XIII), p. 7-80.

BAZÁN, C., *La noétique de Siger de Brabant*, Paris, Vrin, 2016.

BAZÁN, C., *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux ?*, dans *Dialogue*, 19, 1980, p. 235-254.

BIANCHI, L., *Boèce de Dacie et Averroès*, dans *Regards sur les traditions philosophiques (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, (dir.) D. CALMA et Z. KALUZA, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2017, p. 127-151.

- BIANCHI, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- BIANCHI, L., *Figmentum. 'Fiction de l'intellect' et science 'causée par les choses' chez Boèce de Dacie*, dans I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto, 2011, p. 319-329.
- BIANCHI, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubirna, 1990 (Quodlibet 6).
- BIANCHI, L., *Introduzione*, dans *Boezio di Dacia, Sull'eternità del mondo. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi*, Milan, Unicopli, 2003, p. 8-73.
- BIANCHI, L., *Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle, Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édité, avec un complément d'étude et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 109-137.
- BIANCHI, L., *Pour une histoire de la "double vérité"*, Paris, Vrin, 2008.
- BIANCHI, L. et RANDY, E., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1993.
- BRUYERON, R., *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Traité de l'éternité du monde*, Édition bilingue latin/français, Introduction et notes par ROGER BRUYERON, Traduction de FRANÇOISE COURSAGET, Paris, Hermann, 2017, p. 5-71.
- CALMA, D., *Le poids de la citation. Étude sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2010.
- CÔTÉ, A., *Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema*, dans *Philosophia Artistarum : discusiones filosóficas de los maestros de artes de París : siglos XIII–XIV*, editado por Violeta Cervera Novo ; Gustavo Fernández Walker ; Soledad Bohdziewicz, Santa Fe, UNL, 2018, p. 129-145.
- D'ALBI, J., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Duculot, Tamines, 1923.
- DE LIBERA, A., *Faculté des arts ou Faculté de Philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par O. WEIJERS et L. HOLTZ, Paris, Brepols, 1997 (Studia Artistarum, 4) p. 429-444.
- DE LIBERA, A., *Introduction*, dans *Thomas d'Aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes suivis des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin.

Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. DE LIBERA, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 9-73.

DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil (chemin de pensée), 1991.

DORION, L.-A., *Commentaire*, dans ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par L.-A. DORION, Paris, Vrin, 1995, p. 205-419.

DUNPHY, W., *Introduction*, dans Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Munich, Édition revue de la reportation de Vienne.*, éd. W. DUNPHY, Louvain-la-Neuve, Édition de l'institut supérieur de philosophie, 1981 (Philosophes médiévaux t. XXV), p. 9-50.

FORTIN, E.L., *Dissidence et philosophie au Moyen âge*, Bellarmin, Montréal, 1981, (Université de Montréal, Cahier d'études médiévales 6).

GAUTHIER, R. A., *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme"* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (désormais RSPT), 1982 (66), p. 321- 373.

GILSON, É., *Boèce de Dacie et la double vérité*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de Moyen âge*, 1955 (22), p. 81-99.

GILSON, É., *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1953.

GILSON, É., *Études de la philosophie au Moyen Âge, Des Origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle* (deuxième édition revue et augmentée), Paris, Payot et Rivages, 1999.

GILSON, É., *La doctrine de la double vérité*, dans *Études de philosophie médiévale*, publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Strasbourg, 1921, p. 51-75.

GILSON, É., *La philosophie de Saint Bonaventure* (deuxième édition), Paris, Vrin, 1943, p. 97.

GLORIEUX, P., *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, Archivum Franciscanum Historicum, 1926 (19), p. 145-168.

GRABMANN, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Saler Herder, 1941 (Miscellanea Historia Pontificiae, V, 7).

GRAIFF, C. A., *Introduction*, dans Siger de Brabant, *Questions sur la métaphysique. Texte inédit.*, Édition de l'institut supérieur de philosophie, éd. C. A. GRAIFF, Louvain – Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1948 (Philosophes médiévaux, t. I), p. 9-32.

HAYOUN, M.-R., et DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991 (Que Sais-je?).



- HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-la-Neuve, Publications universitaires de Louvain-la-Neuve, 1977 (Philosophes médiévaux, t. XXII).
- HISSETTE, R., *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie. À propos d'une interprétation récente*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1973 (40), p. 208-217.
- LAFLEUR, C., *Les 'guides de l'étudiant' de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, éd. M.J.F.M. HOENEN., J.H.J. SCHNEIDER et G. WIELAND, Leiden- New York, Brill, 1995 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, IV), p. 137-199.
- LOHE, C. H., *The new Aristotle and « sciences » in the Paris arts faculty (1255)*, dans *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris-Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par Olga WEIJERS et Louis HOLTZ, Brepols, 1997, p. 251-269.
- MANDONNET, P., *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre (3 Nov. 1231)*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1933, p. 39-46.
- MANDONNET, P., *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*, dans *Revue des Sciences philosophique et théologiques*, 1933 (22), p. 246-250.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, étude critique et documents inédits* (réimpression de l'édition de Fribourg de 1899), Genève, Slatkine Reprints, 1976.
- MAURER, A., *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, éd. A. MAURER, Louvain-la-Neuve, Édition de l'institut supérieur de philosophie, 1983 (Philosophes médiévaux t. XXV), p. 7-21.
- MAURER, A., *Boethius of Dacia and the Double Truth*, dans *Mediaeval studies*, 1955 (17), p. 233-239.
- MEERSEMAN, G., *Laurentii pignon Catalogi et Chronica, accendunt Catalogie Stamsensis et Upsalensis scriptorum*, Rome, 1936, p. 56-67.
- MICHAUD-QUANTIN, P., *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, dans *Theoria*, 1956 (22), p. 167-184.
- MICHON, C., *Boèce de Dacie et la double vérité*, dans *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde. Traités sur L'Éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Traduction, présentations et notes par C. Michon, avec la collaboration d'O. Boulnois et N. Dupré La Tour, Paris, G-F Flammarion, 2004, p. 161-178.

- MÜLLER, J. P., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, dans *Miscellanea philosophica R.P. Josepho Gredt O.S.B. completis LXXV annis oblata* (Studia anselmiana.), Rome, 1938, p. 35-50.
- PALAZZO, A., *Eckhart's Islamic and Jewish Sources : Avicenna, Avicbron and Averroes*, dans J. M. HACKETT (ed.), *A Companion to meister Eckhart*, Leiden/Boston, Brill, 2013, p. 253-298.
- PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. PICHÉ, Paris, Vrin, « Sic et Non », 1999.
- PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Édition Universitaire de Fribourg, 1995.
- PUTALLAZ, F.-X., et IMBACH, R., *Profession : philosophe, Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.
- RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme. Essai historiographique*, Hildesheim/Zürich/New-York, Georg Olms Verlag, 1996 (réimpression de la 3<sup>e</sup> édition, Paris, Michel Lévy), 1866.
- SKOVGAARD JENSEN, S., *On the national origin of the philosopher Boetius of Dacia*, dans *Classica et mediaevalia*, 1963 (24), p. 232-241.
- SAJÓ, G., *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie, De mundi aeternitate*, Texte inédit avec une introduction critique, Budapest, Akadémiai Kiado, 1954, p. 5-79.
- STEENBERGHEN, F. V., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale, Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis, Préface de Georges Van Riet*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1974.
- STEENBERGHEN, F. V., *L'averroïsme latin*, dans *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve, Publications Universitaires, 1974, p. 457-554.
- STEENBERGHEN, F. V., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (2<sup>e</sup> édition), Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1991.
- STEENBERGHEN, F. V., *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant* dans *Revue philosophique de Louvain* (Acad. Royale de Belgique. Classe des lettres et des sc. Mor. et polit.), Bruxelles, 1938, p. 47-87.
- STEENBERGHEN, F. V., *Une légende tenace : la théorie de la double vérité*, dans *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve, Publ. Universitaires, 1974 (Philosophes médiévaux, t. XVIII), p. 555-570.
- TORRELL, J.-P., *Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012.

- VERGER, J., *La faculté des Arts : le cadre institutionnel dans L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris-Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque international édités par Olga WEIJERS et Louis HOLTZ, Brepols, 1997, p. 18-41.
- WILLIAMS, S. J., *Repenser l'interdiction et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris*, dans *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle, Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édité, avec un complément d'étude et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols, 1997, p. 139-163.
- WIPPEL, F. *Introduction*, dans *Boethius of Dacia, On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Translation and Introduction by John F. WIPPEL, ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 1-23.
- ZASLAWSKY, D., *Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1982.
- ZIMMERMANN, A., *Les Questiones in Physicam de Siger de Brabant*, dans *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. BAZÁN et A. ZIMMERMANN, Louvain – Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974 (Philosophes médiévaux, t. XIV), p. 141-184.